

Bernard Sesboué

Invitación a creer

*Unos sacramentos
creíbles y deseables*

frontera



SAN PABLO

Invitación a creer

Unos sacramentos creíbles y deseables

Bernard Sesboüé



Prólogo

© SAN PABLO 2010 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723
E-mail: secretaria.edit@sanpablo.es
www.sanpablo.es
© Les Éditions du Cerf, 2009

Título original: *Invitation à croire II. Des sacrements crédibles et désinables*
Traducido por *Salvador Peña Martín*

Distribución SAN PABLO:

España:

SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid
Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050
E-mail: ventas@sanpablo.es

Argentina:

Riobamba 230, C1025ABF BUENOS AIRES
Tel. (011) 5555-2416/17. Fax (011) 5555-2425
E-mail: ventas@san-pablo.com.ar

Chile

Avda. L. B. O'Higgins 1626, SANTIAGO Centro, Chile
Tel. (0056-2) 7200300 - Fax (0056-2) 6728469.
E-mail: spventas@san-pablo.cl

Perú

Armendáriz 527 - Miraflores, LIMA 18, Perú.
Telefax (51) 1-4460017.
E-mail: dsanpablo@terra.com.pe

ISBN: 978-84-285-3638-7

Depósito legal: M. 46.787-2010

Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)

Printed in Spain. Impreso en España

En el libro *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, que publicó, en el 2000, la editorial San Pablo¹, ofrecí una «propuesta de fe» que permitiese a las gentes de nuestro tiempo vivir un «sí» a la fe cristiana intelectualmente honrado. Después de abordar las cuestiones fundamentales propias de la condición humana, que toda persona se plantea cuando trata de comprender quién es y cuál es el sentido de su existencia, me detenía en el contenido de los tres artículos del Credo: el primero habla de Dios, Padre y Creador; el segundo relata brevemente el acontecimiento de Jesús de Nazaret, que vino a nuestro mundo para vivir, morir y resucitar; el tercero anuncia el don del Espíritu Santo hecho a la Iglesia y nos lleva al fin de los tiempos.

Pues bien, era en el marco de este tercer artículo donde había que hablar de los sacramentos, lo que hice con excesiva premura, en unas veinte páginas, por falta de espacio. El libro era ya demasiado extenso, y yo había acordado con mi editor que no convenía ampliarlo a un segundo volumen. Pero siempre he sido consciente de que lo relativo a los sacramentos era el punto débil de aquella obra. Desde entonces me han pedido

¹ B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2001².

en varias ocasiones que presentase el contenido de *Creer* en el marco de las conferencias vespertinas del Centro Sèvres, las facultades jesuitas de París, durante cuatro años consecutivos. Reservé lo relativo a los sacramentos al cuarto y último año, lo cual me concedía un lapso de tiempo suficiente para ir desarrollando lo que en el libro se exponía sucintamente. Y es al contenido de esas conferencias a lo que ahora vuelvo bajo la forma de un segundo y tardío volumen.

Otro motivo me impulsa con urgencia a realizar este proyecto: la constatación elemental de que, si es cierto que la fe atraviesa una crisis en las Iglesias de Occidente, aún más profunda es la que afecta a la práctica sacramental. Limitándonos al caso de Francia, se constata que la desafección de la práctica de los sacramentos los alcanza a todos de manera masiva. No es este el lugar de ofrecer unas estadísticas que pueden encontrarse en numerosos documentos y en la prensa escrita². La disminución en la práctica dominical de la eucaristía es la más acusada, pues queda por debajo de un 10%. El primer descenso en la demanda de bautismos data ya de 1963, y ha llegado en nuestros días al 50%. Muchos bautizados no se confirman, dado que la confirmación requiere un perseverante proceso formativo en la fe. El sacramento de la penitencia o la reconciliación, que antaño formaba parte junto con la eucaristía de la vida corriente del católico practicante, hace ya tiempo que dejó de practicarse. No tiene sentido insistir en la disminución de las ordenaciones sacerdotales, cada vez más inquietante si miramos hacia el futuro. Una de sus consecuencias es que el sacramento de la unción de enfermos se imparte con mucha

menor frecuencia. También el matrimonio religioso va a la baja; basta con que lo comparemos con el matrimonio civil, incluso sin tener en cuenta a las parejas de hecho.

Este descenso en la práctica de los sacramentos deriva, sin duda alguna, del declive global de la fe durante la segunda mitad del s. XX. Eran muchos los que, ya en 1950, se declaraban «creyentes pero no practicantes», y es lógico que el descenso de los primeros se deje sentir aún más entre los segundos. Pero ciertamente podemos precisar mejor. El sacramento pertenece al ámbito de lo *sagrado*, de la *cosa sagrada* o de lo *religioso*. Es un *rito* y, como tal, permite a quienes participan en él inscribirse en un orden simbólico de cosas que parece cada vez más ajeno a la manera de actuar y de pensar de nuestro mundo práctico. El rito se ha convertido en una curiosidad, en una rareza, que muchos de nuestros contemporáneos juzgan arbitraria y meramente formal, una suerte de magia de otros tiempos, carente de sentido o de interés. Su obligatoriedad es asimismo rechazada: se trataría, sin más, de la repetición cansina de algo impuesto por la autoridad. A la pregunta a menudo planteada de para qué sirve, muchos responden que no sirve para nada. Sin embargo, el sentido y hasta la eficacia del rito pertenecen a otro orden. ¿Y no es de vital importancia que intentemos que así se entienda?

No voy a extenderme en comentarios acerca de la intención, el método y los destinatarios de esta nueva entrega. No hay novedad respecto a lo que desarrollé en la introducción del primer libro, *Creer*. Se trata, en ambos casos, de una *invitación*: a creer y, desde luego también, a practicar. Mi respuesta a la desafección de la que acabamos de hablar es tratar de hacer de los sacramentos algo creíble y deseable en nuestra época. En el primer volumen partía siempre de la dificultad de creer; ahora mi punto de partida será la dificultad de practicar. Y

² El dossier más reciente es *L'Église de France en chiffres* (La Iglesia de Francia en cifras), que apareció en *Le Monde des religions* 21 (enero-febrero de 2007) 42-43. Basándome en las cifras proporcionadas, he elaborado una presentación sintética que aparece en *La Théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretien avec Marc Leboncher*, Desclée de Brouwer, París 2007, 318-320.

esta, la dificultad de practicar, es sin duda mayor que la de creer; puesto que, si la fe deriva de la persona de Cristo, por lo general muy respetada, la práctica sacramental tiene que ver con la Iglesia, que tan a menudo es objeto de críticas, cuando no de rechazos tajantes. Por mi parte, me gustaría recalcar que la institución sacramental se asienta en dos fundamentos: primero, en la persona de Cristo, pero también en el hombre, lo cual no debe sorprender, ya que, en la persona de Cristo, Dios se hace hombre respetando escrupulosamente los caminos que el hombre sigue. Mi intención es, en suma, atender tanto a las enseñanzas de la doctrina como al testimonio de la fe³.

Me ocuparé, en primer lugar, de la institución general de los sacramentos, considerándola parte integrante del misterio de la fe cristiana. Como es lógico, mi punto de partida será la exposición sucinta que aparecía en el primer libro. Y daré cuenta, a continuación, de cada uno de los siete sacramentos que la Iglesia reconoce como instituidos por Jesús: el bautismo, la eucaristía, la reconciliación o penitencia, la unción de los enfermos, el orden y el matrimonio.

Lo que el lector tiene en sus manos no es, en realidad, una nueva obra, sino una serie de capítulos complementarios. Confío en que presten los mismos servicios que los que constituían el primer libro. Deseo, por último, dejar constancia de mi agradecimiento a las dos parejas que de buen grado volvieron a comprometerse a realizar una lectura crítica del manuscrito; sus reacciones y sugerencias me han sido de gran utilidad.

³ Como ya ocurría en el primer libro, ciertos desarrollos del asunto, que no resultan indispensables en una primera lectura, aparecen compuestos en un cuerpo de letra diferente, y enmarcados de manera visible. Al final del libro, además, se recoge un glosario con los términos más técnicos.

Abreviaturas

- BA *Bibliothèque augustinienne*, Desclée de Brouwer, París 1926ss.
- DHH. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingüe, Barcelona 1999.
- NBA *Nouvelle bibliothèque augustinienne*, Desclée de Brouwer, París.
- PG J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series graeca*, París 1857-1866.
- PL J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, París 1844-1864.
- SCh *Sources Chrétiennes*, París 1942ss.

El porqué de los sacramentos

1. La práctica humana de celebrar los aniversarios

La humanidad, nuestra humanidad, es muy compleja, qué duda cabe. Precisamente cuando constatamos la falta de práctica sacramental, somos testigos de otra vertiente de nuestra cultura que parece poner esa misma constatación en entredicho. Me refiero al hecho de que nuestros contemporáneos hayan vuelto a descubrir el sentido y el gusto de la celebración, de los aniversarios, sobre todo. Nunca se habían celebrado tantos aniversarios de hechos históricos o de múltiples personajes desaparecidos. Y otro tanto cabe decir de las familias, donde se celebran con mucha intención los aniversarios de nacimientos, bodas u otros hechos. ¿Qué es, pues, un aniversario?

La celebración de un aniversario es, ante todo, una *victoria sobre el tiempo*, que no podemos detener, que se nos escurre entre los dedos de las manos como la arena de un reloj. El presente, como ya decía san Agustín, no es más que un instante fugaz entre un futuro pleno de esperanza y un pasado que huye en el olvido. Y, sin embargo, es en ese instante donde tiene lugar algo irreversible; es en el presente donde nuestras vidas se representan sin que haya modo de volver atrás. Por eso, de vez en cuando y sobre todo aprovechando alguna cifra

redonda, necesitamos trazar, entre el ahora y el pasado, una línea virtual que recapitula el tiempo transcurrido. Celebrar un aniversario es un modo de hacer actual nuestro pasado; es un ejercicio de nuestra *memoria*, gracias a la cual podemos de algún modo trascender el tiempo y volver a ser contemporáneos de nuestra juventud. Y es que la celebración responde siempre a una carencia; festejamos un aniversario porque queremos dejar una marca efectiva.

Pero un aniversario nos ofrece asimismo ocasión adecuada para verificar nuestra *identidad*. Es como si quisiéramos decir: yo no he dejado de ser aquel o aquella que vivió en el pasado tal o cual acontecimiento, que dio un paso decisivo, por ejemplo al escoger una profesión, o más aún, a la hora de casarse. Es un hecho que voy cambiando día tras día, que me enriquecen mis nuevas experiencias, que me hago mayor, pero sigo siendo la misma persona que se construye, que se desarrolla sin perder el rumbo, sin dejar de ser fiel a sí misma.

Un aniversario también nos ayuda a confirmar *el sentido de nuestra existencia*. Hacen falta dos puntos para marcar la orientación de una línea recta, nos dice la geometría más elemental. Los aniversarios nos permiten establecer la orientación profunda de nuestra vida, y no sólo su dirección, sino también su *sentido*, esto es, el significado que va tomando. Cuando es preciso, y según sea el objetivo, modificamos el rumbo, como sabe hacer todo buen marino.

Los aniversarios, por último, nos permiten darnos cuenta de que nuestra vida no es solamente lo que hemos hecho, sino, además, el recuerdo de todo lo que *se nos ha concedido* vivir. Nuestra vida nos rebasa a nosotros mismos, ya que es, desde el principio, un don gratuito, un don cotidiano y frágil, abierto a un futuro desconocido; de ahí que encierre un misterio que se nos resiste. Y ese misterio inabarcable, que no somos capaces

de analizar ni aun de expresar en el lenguaje de todos los días, es lo que tratamos de celebrar en las fiestas de aniversario. La fiesta, en efecto, es un lenguaje alternativo, un lenguaje de los afectos que nos conmueve porque nos vuelve hacia una misteriosa *trascendencia*. Las fiestas tienen sentido en sí mismas; si no fuese así, no las celebraríamos. Y no sirven para nada, son ante todo gratuitas, sin que, por ello, podamos decir que son inútiles, dados los sentimientos de alegría, de amistad y de amor que, gracias a ellas, afloran y se fortalecen. ¿No es cierto que el olvido de un aniversario importante podemos tomarlo como signo de que nuestra existencia se está de alguna manera degradando?

Una fiesta es, en conclusión, un acto de memoria, un acto paradójico en que la memoria anticipa lo por venir. Tenemos la necesidad de que el día de nuestra boda sea *memorable*, una fecha de referencia, una señal en el camino, y, como tal, habrá que recordarlo en el futuro.

Hablar de celebraciones y fiestas nos lleva inevitablemente a pensar en los *ritos*. Recurramos a este término, pero tomándolo en su sentido estricto, exento de toda referencia a lo sagrado. La fiesta misma es un rito y una ocasión para acumular ritos, es decir, acciones esperadas y repetidas, como la tarta con las velas, los cantos, las copas de champán recién descorchado... Si dejaran de practicarse algunos de los ritos que los asistentes esperan, a la fiesta le faltaría algo, ya que los ritos, por más que evolucionen, se mantienen. Pueden incluir discursos, pero, por lo general, se trata de gestos. Dado que el hombre es cuerpo, que no puede vivir únicamente de palabras, que vive inserto en el tiempo y tiene memoria, necesita ritos, basados en el lenguaje de los gestos. A poca atención que prestemos, nos damos cuenta de que el rito está por doquier en nuestras vidas, aunque falte todo punto de referencia religioso.

Reflexionemos, pues, de manera algo más ordenada, acerca del lugar que el rito ocupa en nuestras vidas.

2. El rito en nuestras vidas

Un rito es una actividad, casi siempre social, programada y recurrente, a veces estereotipada, y cuya significación está ligada a su repetición regular o a que se realice en circunstancias previstas. El rito incluye siempre un gesto: se lleva a cabo una determinada acción mientras se pronuncian unas palabras rituales. Se trata, desde luego, de una actividad corporal. Es esencial, en efecto, la relación del rito con el cuerpo, el cuerpo físico de la persona, pero también con el cuerpo social.

El rito no obedece a la ley de lo que entendemos por eficacia en el orden temporal; su eficacia es de otro orden. El rito está más allá de la esfera de lo útil o lo rentable que buscamos en cualquier actividad normal; en el rito se da por supuesta la gratuidad, cuando no la pérdida. En el plano de lo inmediato no sirve para nada, pues, lejos de ser un medio para alcanzar algo diferente, tiene en sí mismo su finalidad. Veamos algunos ejemplos. Con motivo de una celebración deportiva se suele abrir una botella de champán con la que se asperja a los circunstantes. Cuando se procede al bautismo –y el término es bien significativo– de un barco que acaba de salir de los astilleros y se hace a la mar, se rompe una botella, también de champán, sobre su casco. En ambos casos se produce, pues, la pérdida de un producto costoso y muy apreciado. Pero si alguien protestara contra el despilfarro podríamos preguntarnos si ha llegado a comprender lo que ese gesto quiere expresar valiéndose de la espuma ligera del champán: una alegría que de otro modo no habría podido manifestarse.

El rito pauta nuestras vidas cotidianas. Y lo hace inscribiendo, en el flujo indiferenciado del tiempo, unas señales que son indispensables para una vida meditada, aunque sea en grado mínimo; y en este aspecto, el rito supone una busca de sentido o, al menos, de cierta normalidad. El rito introduce orden, y no hay vida humana que pueda prescindir de regulación, tanto personal como social. Y es que el rito «seculariza», puesto que determina lo indeterminado y alivia la angustia existencial. Está al servicio del orden de las cosas, y, por eso precisamente, pertenece también al orden del deber ser: es necesario que respetemos los ritos si queremos ser fieles a nosotros mismos y a los nuestros. Es también el fruto de una determinada opción ética. El ser humano no puede vivir sin el rito¹.

Podemos afirmar, por otro lado, que el niño nace al rito. Así es, ya desde un principio, con la regularidad del amamantamiento, que no sólo tiene un valor alimenticio, pues, además, ofrece un primer ritmo pautado de la existencia y la expresión de los primeros lazos con la madre. La lactancia de la madre es un rito que da seguridad a los niños, quienes, por cierto, son seres muy ritualistas. Necesitan que las cosas se hagan según un ceremonial determinado, como ocurre cuando se van a la cama y sólo acceden a dormirse después de que se les cuente un cuento. Posteriormente su avance en la vida irá dando lugar a ritos de tránsito o de iniciación, dado que son los ritos los que marcan las etapas de la existencia.

Comer en familia o con los amigos es también un rito. Ello se debe a que la comida es regular y da ocasión a que nos reencontremos y compartamos. De ahí precisamente que los ban-

¹ El rito puede incluso convertirse en algo compulsivo en personas que sufren de ansiedad y repiten una y otra vez determinados actos, que son propiamente rituales, para sentirse seguras; así actúan, por ejemplo, aquellos que se lavan las manos sin cesar. Esta peligrosa desviación desvela a su manera uno de los aspectos del rito.

quetes sean tan adecuados en toda celebración y que formen parte de la ritualidad de la fiesta. Pensemos en los banquetes de boda o en las numerosas comidas festivas para las cuales una familia no repara en gastos.

Hasta ahora nos hemos atendido a los ritos familiares. Pero toda nación, toda sociedad tiene asimismo sus ritos. Por ejemplo, en Francia, el correspondiente a la celebración de un gran acontecimiento, como la fiesta nacional del 14 de julio, cuando se produjo la toma de la Bastilla, o de una gran victoria militar, como el 11 de noviembre, cuando Alemania se rindió ante los aliados, poniendo así fin a la I Guerra mundial. La celebración de tales conmemoraciones es importante para el mantenimiento de los vínculos sociales y comunitarios. A nadie se le escapa que en nuestras sociedades actuales existe un buen número de ritos seculares. Recordemos los del deporte. Un partido ha llegado a compararse con una misa que gozase de un alto grado de participación. Se trata, en efecto, de una auténtica celebración que consigue unificar a una gran muchedumbre, dotándola de un alma y permitiéndole experimentar una plena satisfacción festiva.

Merece la pena recordar que la sociedad soviética, en su gran movimiento de lucha antirreligiosa, creó, ya en 1929, una institución llamada «Competición socialista», que, arraigándose en la mentalidad religiosa del pueblo, tenía el cometido de generar ritos y celebraciones que pudiesen sustituir a las celebraciones cristianas. La fiesta de la Transfiguración se convirtió, así, en la «Jornada de la industrialización». Dicha institución creó, de este modo, un verdadero ritual laico, pero inspirado por el religioso. Existe asimismo, en Francia, un «bautismo republicano» que se celebra en los ayuntamientos, ya que los padres tienen necesidad de celebrar, de una u otra forma, el nacimiento de su retoño.

Todas las civilizaciones conocen ritos funerarios: ante el duelo y todo lo tremendo que trae consigo, el ser humano necesita representar en ritos lo que le sucede. «Hay que hacer algo». Ya el mismo acto del enterramiento es de por sí un rito que da lugar a celebraciones diversas en las que las personas cercanas al difunto manifiestan su afecto hacia este. Cuando los arqueólogos encuentran huesos, saben con certeza que se trata de restos humanos si lo que han descubierto son sepulturas intencionadas. El entierro y los ritos funerarios son de alguna manera una protesta contra la muerte. Expresan lo trascendente de la existencia humana en relación al tiempo que discurre inexorable; o, dicho de otro modo, son manifestación de la oscura conciencia de que hay *algo más*, y de que ese algo más está presente en nuestras vidas mientras que falta en las de los animales y las plantas.

Los ritos a los que acabamos de referirnos pertenecen al ámbito profano de nuestras vidas. Sin embargo, remiten, por más que sea de una manera velada, a lo trascendente, esto es, al hecho de que el ser humano está más allá de lo que vive de manera inmediata. Esto se hace realidad, sobre todo, con motivo de algunas comidas solemnes y de los ritos funerarios, cuya transcendencia está ya muy cerca del ámbito de lo sagrado, tan devaluado en la actualidad. Pero conviene aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de lo sagrado. Ya nos hemos topado con un indicio significativo de ello al registrar la presencia de vocabulario religioso en ritos puramente sociales; hemos visto, así, que se «bautiza» un barco, o que un gran partido de fútbol puede ser calificado de «misa», o que, como acabo de decir, hay comidas que se consideran sagradas. El hecho es que el rito tiene una afinidad particular con lo sagrado, pues nos abre una puerta a la expresión de lo sagrado y a la actitud religiosa.

3. El rito y lo sagrado en las religiones²

Probemos con una definición: puede considerarse sagrado «todo lo que aparece en este mundo, y especialmente en la vida del hombre, como signo revelador de la existencia, la presencia o la actividad de Dios» o los dioses (Louis Bouyer)³. Rudolf Otto, Gérard Van der Leeuw y Mircea Eliade, los grandes especialistas en la ciencia de las religiones del s. XX, han analizado los ritos sagrados con gran honradez intelectual, ya que ellos, a diferencia de sus predecesores, los han abordado sin hacerlos depender de otra cosa diferente. El método que consiste en analizar los hechos en virtud de lo que son esos mismos hechos llevó a los mencionados investigadores a aceptar la originalidad propia del ámbito religioso en la existencia humana. La actitud religiosa no es solamente una actitud primitiva del hombre; es, por el contrario, una actitud que le ha sido propia en todos los tiempos, de un modo más o menos elaborado. La actitud religiosa ante lo sagrado deriva de «la relación del hombre con el conjunto de su experiencia, pues en el mundo encuentra un todo, una unidad», que le plantea cuál es el sentido de su existencia (L. Bouyer). Y ese «todo» de la existencia el ser humano lo percibe a la vez como algo inseparable de su propia naturaleza (no puede «fabricarse» de otro modo) y como algo que lo sobrepasa, que lo trasciende. El Yo del hombre se sitúa entonces ante un Tú sagrado, sea personal o impersonal, es decir, ante lo divino.

² Las comparaciones que aquí se ofrecen con la historia de las religiones se sitúan más allá de los rasgos concretos de tal o cual religión. Comparar de manera más precisa los ritos del cristianismo con los de otras religiones presentes en las diversas regiones del mundo, como el Islam, por ejemplo, sería muy instructivo, pero no podemos llevarla a cabo en el marco del presente libro.

³ Para estos párrafos me inspiré en el libro de L. BOUYER, *Le Rite et l'homme*, Cerf, París 1962.

Y lo que siempre se ha expresado en la tradición religiosa de la humanidad habita igualmente en el hombre de los tiempos modernos, el que ha optado por el agnosticismo o el ateísmo, pues él también ha tenido que afrontar una experiencia de este tipo, que no deja de plantearle interrogantes. Es, por otra parte, significativo que el término «sagrado» forme parte de nuestro vocabulario corriente, para designar un deber o una costumbre a la que concedemos la máxima importancia y que estimamos intocable.

En el rito es donde lo sagrado halla su mejor expresión, y ello, gracias al poder de la transposición simbólica. En los ritos sagrados nos encontramos siempre con que se conjugan, de manera complementaria y armónica, *las palabras sagradas y las acciones santas*. La palabra, en realidad, es ya una acción y tiende a la acción. La palabra encierra una potencia propia. La palabra pronunciada hace el bien o el mal. Decirle, así, a alguien «buenos días» constituye un acto de benevolencia que establece una relación, mientras que el no decirlo manifiesta una primera forma de ruptura; maldecir a alguien es amenazarlo con toda suerte de males y tratar de situarlo en el desencadenamiento de esos males. Pensemos, sin ir más lejos, en el efecto temible de las palabras con que se formula un despido. Según Van der Leeuw, «la palabra es un poder decisivo: cada vez que alguien, sea quien sea, pronuncia unas palabras pone en marcha determinadas potencias». Por supuesto, a ello hay que unir toda una gama de procedimientos que amplifican la potencia de las palabras: la voz alta, el canto, la repetición propia de las letanías o de las salmodias, las entonaciones del júbilo o el lamento... Pensemos también en la eficacia de unas palabras de compromiso, en un contrato, en un «sí» conyugal, en un juramento, en los votos religiosos o en las palabras que acompañan a consagraciones diversas.

La palabra sagrada se desarrolla espontáneamente hasta convertirse en *mito*. La oración, que es anterior al mito, constituye el crisol de este. Recordemos que el mito es un relato organizado que expresa el origen del mundo y de los hombres, y da cuenta de los deberes de estos ante el universo divino. El cometido del mito es darle un sentido a la existencia humana. Pero también es «etiológico», es decir, enuncia las causas y formula las razones por las cuales el mundo marcha mal y no es como el ser humano habría deseado. De ahí que el mito se sitúe en un tiempo trascendente, imagen de la eternidad.

El mito ha estado siempre, en la historia, estrechamente ligado al rito. Los investigadores se preguntan cuál tuvo prioridad sobre el otro en la génesis de las religiones. Lo más verosímil es que el rito fuese anterior, ya que las acciones son significantes por sí mismas. El rito vive lo que el mito expresa y pone en práctica el orden de cosas que este anuncia. El rito sagrado es, en cierta manera, el relato mítico convertido en acto de la comunidad, que lo celebra para mostrar que lo adopta como regla de vida.

En las tradiciones religiosas ha sido muy frecuente que la comida se ritualice. De hecho, el sacrificio, que es el rito sagrado por excelencia, tiene su origen en la comida sagrada. El étimo del término, *sacrum facere*, no significa «hacer que algo se convierta en sagrado», sino «realizar lo que ya es sagrado», esto es, lo que se impone como sagrado antes de que el hombre intervenga. Y es que el ser humano no tiene mano en lo sagrado. De manera que un sacrificio, en lugar de crear algo sagrado, pone al hombre en relación con lo que ya es sagrado. Ahora bien, un sacrificio no es, en principio, sino la comida, el banquete sagrado: «Toda comida que ha

preservado la sacralidad primitiva está más vinculada al acto de comer que a cualquier otro acto humano» (L. Bouyer). Esto se debe a que la comida exige que se dé muerte a algún animal, si es que se quiere comer carne; y matar equivale a derramar sangre, depositaria de la vida y don de Dios. De ahí que haga falta obtener, de algún mudo, permiso para hacerlo o, al menos, el perdón de la divinidad. El sacrificio, que «nació en la cocina» (Jean Perroneaud), es, pues, el banquete que el hombre celebra con los dioses o, al menos, con la venia de los dioses, y donde se reconoce que el alimento es un don recibido. Quiero decir, en suma, que el sacrificio se inscribe en una dinámica de intercambio: en respuesta al don de los dioses, el hombre ofrece la contrapartida del alimento (animales o frutos de la tierra), en reparación por el mal cometido y a fin de permanecer en comunión con los dioses¹.

Las religiones que suelen llamarse «místicas», en las cuales los ritos ocupan, desde luego, un lugar preeminente, conocieron sus momentos de esplendor en la era greco-romana, antes y después del advenimiento del cristianismo. Se trata de religiones bien *de origen griego* (como los misterios de Eleusis, o eleusinos, rito agrario de la cosecha silenciosa de las primeras espigas); bien *de origen oriental* (misterios de Adonis, originados en Siria, misterios de Mitra, iraníes; culto al dios solar; comida comunitaria con sacrificio de un toro); bien *procedentes de Egipto* (Osiris y su esposa-hermana Isis: el primero muere y renace o resucita gracias a los esfuerzos de Isis). Todos estos mitos, de origen agrario, tienen la particularidad de estar velados por el secreto. Forman parte importante de ritos iniciáticos, que simbolizan la muerte y el *renacimiento* o la *resurrección* del

¹ Volveremos a encontrarnos con algunos aspectos del banquete sacrificial, pero radicalmente «convertidos», cuando hablemos de la eucaristía, en el capítulo 5.

fiel a una vida nueva. Estos dos términos, a menudo utilizados, junto con «iluminación», manifiestan el deseo de experimentar, e incluso sufrir, las vicisitudes de los dioses (*pati divina*).

Pero el equilibrio entre palabra y acción es frágil, ya que el rito puede absorber a la palabra, convirtiéndose así en una acción esotérica o supersticiosa, en la cual las palabras no valen ya por su sentido, sino por su musicalidad; es como si se hubieran hecho opacas, casi como dichas por un loro. El resultado, en ese momento, es que pasamos a la magia, es decir, a una práctica por medio de la cual el hombre cree dominar o domesticar lo sagrado. El ámbito de lo divino, considerado peligroso o hasta maléfico, es de ese modo conjurado. La magia, que puede igualmente generar acciones compulsivas, es el peligro que corre todo rito cuando el hombre piensa que, si respeta todas las prescripciones, todo debe «funcionar» de manera automática, con indiferencia de cuál pueda ser su disposición personal.

En sentido contrario, la palabra puede también, por su parte, volatilizar el rito concreto y llevarlo al terreno de lo abstracto, ajeno a toda materialización en la existencia. En ese caso, los gestos se hacen accesorios, se reducen a un mínimo esquematismo formal, puesto que se considera que lo esencial se cumple por medio de la palabra. Es preciso, no obstante, aceptar la humildad del rito, que está en consonancia con nuestra condición de seres humanos: ni ángeles ni bestias, sino al mismo tiempo cuerpos y almas.

Los ritos de los que tenemos constancia en la historia de las religiones se fundan sobre un *simbolismo natural*, que es la fuente del simbolismo religioso. El hombre no puede atribuir arbitrariamente al rito el sentido simbólico que mejor le parezca,

y, en el momento en que actuara de ese modo, caería irremediablemente en el terreno de la magia. Se constata, por otro lado, una evidente persistencia de los grandes temas que dan origen a los diversos rituales; me refiero, especialmente, a todo lo relativo al agua y a la comida, imprescindibles para la vida, y a lo que tiene que ver con la transmisión de la vida, y de ahí la sacralidad de la cosecha y la sexualidad. Estos dos últimos ritos están vinculados con el misterio de la fecundidad y expresan la trascendencia de la vida que el hombre recibe como don, pero que no puede dominar. Los grandes ritos de la humanidad se han impuesto, en buena medida, en razón de su valor antropológico, sin dejar por ello de ser considerados obra de los dioses.

4. La conversión cristiana del rito y de lo sagrado: los sacramentos

Palabras sagradas y acciones santas: en ello se cifra lo que acabamos de examinar y se corresponde con la estructura de los sacramentos, la cual se alza siempre sobre la relación entre una palabra y un gesto. «Se une la *palabra* a la materia –decía san Agustín–, y se hace el *sacramento*». Esta estructura se ajusta también a nuestra condición humana, que es la de un *cuerpo hablante*, esto es, un cuerpo que actúa y transforma el mundo, pero también un cuerpo que se comunica con sus semejantes por la palabra y es capaz de construir una sociedad e incluso un cuerpo social. Decimos asimismo que los sacramentos son obra de Cristo. Y los Padres de la Iglesia hablaban de «misterios», en plural, para referirse al bautismo y la eucaristía. De hecho, durante algún tiempo se ha creído que las religiones místicas ejercieron una influencia más o menos decisiva en el cristianismo y en la institución sacramental.

¿Así que no hay nada nuevo bajo el sol? ¿El cristianismo no sería sino una más de entre las religiones mistericas? Nos topamos aquí con la paradoja de este cristianismo nuestro, que se concibe a sí mismo como totalmente diferente del conjunto de las religiones; que cree escapar, de manera decisiva, a la ritualidad de las demás religiones. Porque ha sustituido los sacrificios rituales por el sacrificio del don que Cristo llevó a cabo hasta la muerte. El cristianismo, en efecto, en lugar de invitarnos a realizar ritos sacrificiales, nos exhorta al don de nosotros mismos. Pero, al mismo tiempo, reinstaura una ritualidad novedosa, haciendo suyos modos humanos de expresión procedentes de las religiones. Tratemos de comprender por qué.

¿Cuál es el estatuto propio de la ritualidad cristiana? ¿Qué distingue a la sacralidad pagana de la judeo-cristiana? La sacralidad pagana opone lo sagrado a lo profano como dos realidades que pueden fácilmente entrar en conflicto. El ámbito de Dios y de las actividades divinas se muestra como algo peligroso en potencia para el ámbito secular humano. Para darle algo a Dios, hay que quitárselo al hombre, y al revés. El hombre ha de pagar su diezmo al ser sagrado, en forma de ritos y fórmulas, o por medio de sacrificios, para, de ese modo, conquistar la seguridad de que, al menos en lo que a él toca, estará en paz y podrá ejercer su dominio sobre la esfera de lo «profano». En cuanto a nuestro mundo secularizado, para el cual parece haberse volatilizado todo el ámbito de lo religioso, para él sólo cuenta la realidad «concreta» de la esfera profana; la separación de los dos órdenes ha tenido como resultado la supresión práctica del primero, el sagrado.

En contraste, la sacralidad judía y cristiana busca acabar con la separación tajante entre lo sagrado y lo profano. Pero no para reducirlo todo a lo secular, sino para hacer que se

descubra la dimensión sagrada de toda la existencia humana, o, dicho en pocas palabras, para restituirlo todo a lo sagrado. Así, la sacralidad judía depende del Dios creador y se pone de manifiesto cuando Dios interviene en el proceso histórico convirtiéndose así en copartícipe activo del hombre. Por su parte, la sacralidad cristiana está vinculada a la intervención del Hijo de Dios en nuestro mundo; de manera que, en lugar de fundar un mundo aparte del nuestro, una vida distinta de la nuestra, la sacralidad cristiana establece la comunicación entre la vida de Cristo y el mundo nuevo cuyas puertas ha abierto su Resurrección, por un lado, y, por otro, «nuestra vida, totalmente transfigurada por la suya, a su propia imagen, en un mundo prometido en el que se cumplen el juicio de la Cruz y la metamorfosis final de la parusía» (L. Bouyer).

Tal es el sentido del «sacerdocio universal» de los cristianos: toda su actividad en el mundo asume una dimensión sagrada. Por consiguiente, la sacralidad cristiana se expresará por medio de ritos que están en consonancia con la lógica de la Encarnación, la cual afecta al hombre tal como es, con los recursos que le son propios, es decir, su cuerpo humano y su lenguaje gestual. En efecto, la economía de los ritos cristianos respeta escrupulosamente lo fundamental de la condición humana. Desde su institución, los sacramentos se atienen a ella y, por tanto, nos salen al encuentro en el rito y en la fiesta. Está bien claro que los sacramentos son ritos, desde luego; pero también son fiestas, o deberían serlo. Con todo, el sentido de los ritos se ha renovado de manera radical con los sacramentos cristianos, ya que sus referencias cósmicas y humanas han podido permanecer gracias a la referencia histórica del acontecimiento de Cristo.

Ahí es donde radica la gran novedad cristiana. La referencia a la venida de Jesucristo nos sitúa fuera del mito general,

puesto que dicho acontecimiento es un hecho histórico datado. La primera referencia, pues, no es ya cosmológica, sino histórica: la muerte y resurrección de Cristo. El rito cristiano se muestra, desde su origen, como una sustitución del cuerpo ausente de Cristo.

4.1. Hacer memoria

De ahí que el sacramento sea *memorial*, esto es, un acto de recuerdo del acontecimiento que tuvo lugar una vez para siempre en la historia. En realidad, estamos acostumbrados a la idea de que la eucaristía es un memorial, un recuerdo. Jesús dijo: «Haced esto en recuerdo mío»⁵. Pero, si bien es cierto que esta afirmación halla su cumbre en la eucaristía, vale para todos los sacramentos. Si no fuesen *memoriales*, si no fuesen *recuerdos*, entonces no serían *sacramentos*; por eso nos importa tanto la institución de los sacramentos por Cristo, entendiéndose que no sólo nos referimos al Cristo *fundador*, sino también al Cristo *fundamento* de la Iglesia. Ya hemos hablado de los aniversarios como celebraciones que actualizan un acontecimiento pasado por medio de su recuerdo. Pues bien, los ritos cristianos que llamamos sacramentos son actos de memoria de lo que Cristo realizó una vez por todas para nosotros. El *bautismo* es la entrada del neófito en el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, al tiempo que la celebración del agua sirve como recuerdo simbólico del bautismo de Jesús. La *confirmación* es el recuerdo del don del Espíritu, primero a Jesús, y luego

⁵ (N. del T.) Esta y las sucesivas citas bíblicas en español proceden de *La Santa Biblia*, San Pablo, Madrid 1989 (y numerosas reimpresiones), traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección de E. MARTÍN NIETO.

a la comunidad de Pentecostés y a los paganos. La *eucaristía* es el memorial por excelencia de la muerte y la resurrección de Cristo, de acuerdo con la orden expresa que él mismo nos dio. La *penitencia* o *reconciliación* es un segundo bautismo, una nueva entrada en el misterio de Cristo. La *unción de los enfermos* es el recuerdo de las curaciones que obró Jesús, y más tarde también sus discípulos, con su doble valor de salud temporal y salvación escatológica. El *orden* es el recuerdo de la investidura de los discípulos por Jesús. Por último, el *matrimonio* une a los esposos en recuerdo de la unión de Cristo con la Iglesia. Así pues, el memorial del acontecimiento que Cristo supuso se afronta siempre de un modo particular, según las situaciones por las que pasan la Iglesia y el creyente. El ciclo del año litúrgico nos permite revivir los grandes aniversarios de la vida de Cristo. En tanto que cada uno de los sacramentos actualiza en nuestra vida, de una manera determinada, un don de Cristo, jalonando, además, con ello el curso de nuestras existencias de creyentes, en nuestra larga marcha con Dios.

4.2. La memoria engendra el relato

La perspectiva del memorial nos orienta hacia el relato. De hecho, en el origen del rito sacramental cristiano no hay siempre un acto de institución –como el acto formal por medio del cual se instituyó la eucaristía–, pero sí hay siempre un relato, que sustituye al mito de las diversas religiones. Por otra parte, los ritos existían ya –pensemos en el bautismo o en el banquete–, Jesús no los instituyó como tales, aunque su práctica ulterior haya transformado su sentido. La institución de los sacramentos acaba siempre con la resurrección

ción de Cristo y el don del Espíritu en Pentecostés. De este modo, el acontecimiento pascual de Cristo, contado en la comunidad gracias al dinamismo procedente del Espíritu, se convierte en *relato instituyente*. Y el relato, reproducido simbólicamente en una práctica comunitaria, se convierte en *rito instituido*. La práctica de Jesús se hace reconocer en el recuerdo de la Iglesia, que es, al mismo tiempo, fuente de recursos e invitación a perpetuar dicha práctica por acciones similares. La inventiva del ritual deriva de la fecundidad del relato (J. Moingt).

En el relato fundador, recibido por la fe como pacto de alianza, está escrita la historia común de Dios y su pueblo, una historia de gracia. El relato alcanza al creyente en su cuerpo y lo convierte en miembro de un cuerpo distinto, que es ese mismo pueblo. Por eso son necesarias tanto la acción sobre el cuerpo social como sobre el individual. De esta manera, el relato del acontecimiento pascual de Jesús, al reproducirse y tomar cuerpo en la comunidad de los discípulos, convierte a esta en templo del Espíritu, que se comunica a quienes en la comunidad se integran.

Y con ello descubrimos la radical novedad del rito según el Nuevo Testamento. La eucaristía no es un sacrificio ritual como los sacrificios del Antiguo Testamento, sino *la representación ritualizada de un sacrificio existencial*, pues hace presente el don de sí mismo en el amor que Jesús cumplió hasta la muerte en la cruz, y que fue coronado por su resurrección. La eucaristía invita a vivir un memorial de este sacrificio de la vida de Jesús. La eucaristía nos lleva de nuevo al relato institucional, que le pertenece, diciéndonos que ese mismo relato cumple para nosotros, aquí y ahora, aquello de lo que da cuenta. La eucaristía nos permite recibir el don de salvación de Cristo, así como transformar nuestra vida siguiendo el

ejemplo de Jesús. El sacramento eucarístico, pues, no funciona en virtud de su propia objetividad, como sí pretenden hacer los sacrificios de las religiones, sino que invita a vivir una vida como la de Jesús, caracterizada por el don de uno mismo, esto es, una vida eucarística.

5. El sacramento es un símbolo en el sentido fuerte del término

Así pues, el rito no es eficaz por lo que realiza materialmente, sino por lo que evoca en el orden complejo de los grandes símbolos que gobiernan la existencia humana y en los cuales estamos todos inmersos. *El rito es fundamentalmente simbólico*. Expresa nuestro interés por hacernos presentes en la totalidad de nuestra existencia. Apagar las velas de la tarta de cumpleaños es una acción que no se agota en sí misma, en el mero soplar. Lo que evoca es, si soy un niño o un joven, mi feliz avance en el camino de la vida, o, si ya soy un adulto, me recuerda una vida cargada ya de acontecimientos y mi acceso a una nueva edad. La celebración señala un jalón en el trayecto de mi vida y me invita a tomar conciencia de ella.

El término «símbolo» se ha hecho muy ambiguo. En la lengua de todos los días llamamos simbólico a lo que carece de realidad; por ejemplo, decimos que se vende por un euro simbólico una fábrica que ha perdido todo valor de producción; en este sentido, «símbolo» es una apariencia engañosa, un simulacro. Pero, por suerte, el término «símbolo» se ha revalorizado gracias a la filosofía y la teología contemporáneas, así como otras disciplinas que han sabido captar la naturaleza original y eminentemente real de la actividad simbólica, que, desde luego, tiene su eficacia propia.

Tratemos de entender el sacramento como un símbolo en el sentido fuerte de esta palabra. Me inspiraré en la definición de símbolo que facilita Edmond Ortigues:

«El símbolo es una prenda de reconocimiento, un objeto fraccionado en dos partes, con cada una de las cuales se quedan dos socios aliados que deben conservarlas y pasarlas a sus descendientes; de este modo, los dos elementos complementarios, al juntarse de nuevo, y por su recíproco ajuste, permiten que sus portadores se reconozcan, dando así testimonio de los vínculos de alianza previamente contraídos»⁶.

Este rasgo original del símbolo se verifica siempre en nuestra sociedad. El billete de banco, el libro de cheques, la tarjeta de crédito, los valores fiduciarios, las acciones o las obligaciones, el carné de identidad son todos objetos con valor simbólico. En mi cartera no son nada; pero se convierten en valores de cambio o de reconocimiento cuando los presento ante alguien que los reconoce: al comerciante, al policía, al cajero automático en el caso de la tarjeta de pago, al banco si se trata de valores. Lo mismo cabe decir de cualquier contrato redactado en dos ejemplares que firman conjuntamente las partes. Y recalco aquí la importancia, en este ámbito, de la noción de *valor*, por más que se trate en la mayoría de los casos de valores meramente financieros. El símbolo, en efecto, pertenece a la categoría de los valores.

⁶ E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Aubier, París 1962, 60. Sobre el símbolo, cf. asimismo: L. M. CHAUVET, *Du symbolisme au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, París 1979; *Symbolisme et sacrements. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, París 1990 (trad. esp., *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991).

El *sym-bolon* consiste, pues, en la correlación entre dos elementos que carecen de valor aislado, pero cuya reunión (*sym-ballo*) o ajuste recíproco permite que dos aliados se reconozcan como tales, es decir, como partes de un vínculo.

De manera que, para que un símbolo funcione, son necesarios cuatro términos: los dos objetos cuya correspondencia es pertinente (como la llave que corresponde con una determinada cerradura) y las dos partes vinculadas por un contrato o alianza (como mi amigo, a quien le he confiado la llave de mi casa, y yo mismo). Los dos primeros significantes, la llave y la cerradura, remiten a los otros dos, mi amigo y yo; en cuanto al segundo nivel de significación, es muy distinto, pues entraña la confianza que deposito en mi amigo al abrirle lo que es mío, es decir, el acuerdo interpersonal, la comunicación, un deber ser, una ley o un derecho, en definitiva, un orden de valores que está más allá de la realidad inmediata y objetiva de la llave. Esta es, así, el símbolo de nuestra amistad y de los deberes que tenemos el uno hacia el otro; el segundo nivel significativo se ha hecho inmanente del primero, y cada una de las dos personas lo ve reflejado en la modesta llave. Puede que, pasado un tiempo, cuando ya no sirva para nada, la persona que la guarde, después de haberla olvidado, recuerde con satisfacción la amistad que aquel objeto sigue simbolizando. Recalquemos, además, que esta comunicación en el orden de los valores pone a prueba el compromiso de dos libertades.

Incluso los intercambios humanos de carácter más puramente comercial adoptan un valor simbólico. En Oriente Medio, cuando uno entra en una tienda de recuerdos tiene la obligación de comprar algo, y, si comienza a regatear, hay que llegar a un acuerdo sobre el precio. Un trato comercial no se

cierra a medias; marcharse sin haber comprado nada es una ofensa. De manera que la venta es, en realidad, el símbolo de una alianza. En Chad un vendedor de la plaza de la catedral de Yamena quería venderme, en cierta ocasión, un anillo, y yo no tenía dinero para comprárselo; él comenzó a bajarme el precio, hasta que acabó diciéndome: «Usted, señor, no quiere hacer negocios conmigo». Así que mi negativa a comprarle lo que me ofrecía significaba para él que yo me negaba a establecer con él una alianza de ser humano a ser humano, pues son siempre los individuos los que establecen un acuerdo por medio del objeto que intercambian.

¿Hay diferencia entre el signo y el símbolo? Sí, aunque sea bastante sutil.

Por lo general, los símbolos son materiales a partir de los cuales se constituye una convención lingüística, un pacto social, una prenda de reconocimiento mutuo entre voluntades libres; «[...] el signo es la unión de un significante y un significado, y el símbolo, el operador entre un significante y otros significantes» (E. Ortigues).

El signo se compone de dos partes: un significante y un significado. La significación puede ser natural: el humo es el signo del fuego, los brotes son signos de la primavera; o bien artificial, en virtud de una mera convención: la luz verde indica que se puede pasar, y la roja, que hay que parar. Por su parte, el símbolo pertenece al orden de la comunicación; característico del símbolo es que constituye el vínculo entre dos significantes, poniendo doblemente en relación dos términos: las dos partes de una ficha partida y los dos individuos que establecen la comunicación. Mientras que el signo es un valor de conocimiento, el símbolo ejerce una mediación de reconocimiento (L. M. Chauvet).

Todo esto podemos concretarlo atendiendo a la confesión de fe o credo, que, en efecto, se conoce como *Símbolo de los apóstoles*. El motivo de este nombre, «símbolo de la fe», es que servía para el reconocimiento mutuo de los cristianos. Saberse el *Símbolo* de memoria era santo y seña entre los cristianos que viajaban y no se conocían; era, pues, un uso similar al que hacen los ejércitos modernos de contraseñas de algún. Y casi lo mismo vale para el símbolo interrogativo del bautismo: «¿Crees? Sí, creo». Se trata, pues, del acuerdo expreso en la profesión de una misma fe, acuerdo que expresa el compromiso mutuo entre el creyente y la comunidad.

Vale la pena que retengamos la transposición y el salto operado por el orden simbólico con respecto al orden de la objetividad inmediata, esto es, su *trascendencia* y, por tanto, la eficacia que le es propia. El símbolo nos permite acceder a otro orden, pero ese orden se halla ya presente en el funcionamiento perceptible del símbolo. Se comprende, por todo ello, que la teología contemporánea recurra cada vez más al término «símbolo» cuando se trata de los sacramentos. De manera que estos pertenecen al orden del símbolo, tal como ya santo Tomás decía que pertenecen al «género del signo». Y, si bien la palabra «símbolo» fue durante algún tiempo sospechosa, en la actualidad se la reconoce como término idóneo para dar cuenta a la vez de la naturaleza del sacramento y de su eficacia.

Consideremos un último ejemplo: un beso no es solamente el signo del amor, la mera expresión de un sentimiento exterior, sino que es ya de por sí el amor hecho carne, realizado en la historia efectiva. Un beso es el símbolo del amor.

Por lo tanto, la institución sacramental, lo que a menudo se llama la *economía* o *disposición* general que nos permite

acceder al don de la salvación por medio de los sacramentos, respeta nuestra condición humana y nos reúne en el rito y en la fiesta. De este modo, el rito se convierte en *memorial* y el mito en *relato*. Para poner punto final a nuestro recorrido, recordemos la excelente definición de los sacramentos debida al Grupo de Dombes:

«Los sacramentos son actos por medio de los cuales el Dios de Jesucristo se compromete y garantiza su Palabra y sus promesas, en el seno de la nueva alianza que ha establecido con su pueblo por medio del acontecimiento pascual de su Hijo. Cubren, pues, esa realidad misteriosa en la cual el mismo Dios que ha intervenido en la historia de los hombres viene a ellos, bajo el velo y la transparencia de los signos, para atestiguarles su presencia y vivir entre ellos como aliado. Se celebran en la comunidad eclesial, una de las dos partes de la alianza, que obedece en la fe la Palabra del Salvador, como encuentros efectivos con Dios, que se nos da por la presencia de su Hijo y en la potencia de su Espíritu»⁷.

⁷ GRUPO DE DOMBES, *L'Esprit saint, l'Église et les sacrements*, n. 25, en *Pour la communion des Églises*, Centurion, París 1988, 124 (trad. esp., *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, CPL, Barcelona 1996).

CAPÍTULO 2

De Jesús, primer sacramento, a los sacramentos de la Iglesia

El lugar que el rito ocupa en la historia religiosa de la humanidad es consecuencia de nuestra condición histórica y corporal. La revelación cristiana pone de manifiesto que Dios, deseoso de salvarnos, respeta escrupulosamente esa doble condición, llegando incluso a aproximarse a ella, a asumirla él mismo. Por este motivo, no hay modo de comprender los sacramentos y la ritualidad cristiana más que a la luz de la persona de Cristo. A continuación, pasaremos del acontecimiento de Cristo a la institución de la Iglesia, y veremos cómo la Iglesia, «hecha» por los sacramentos, según la expresión tradicional, está, además, habilitada para «hacerlos», es decir, para celebrarlos.

I. Cristo, primer sacramento y soporte de los sacramentos

En los sacramentos, todo procede de Cristo. Cada uno de ellos a su manera es un memorial del acontecimiento de Jesús. La Iglesia afirma que fueron por él instituidos y que, en consecuencia, no podría añadir alguno nuevo. Por eso, para comprender la disposición en la cual se inscriben los sacramentos

y que Dios desea con vistas a nuestra salvación, es siempre necesario remontarse a Jesús. En lugar de limitarnos a derivar cada uno de ellos de un acto concreto de institución –procedimiento excesivamente formal, que puede llevarnos a callejones sin salida–, hay que ir más al fondo. Cristo no es solamente quien *fundó* los sacramentos, sino su verdadero *fundamento*. Y decimos que Cristo es el soporte de los sacramentos porque él mismo es un sacramento, el primero de ellos en realidad. La economía o disposición de nuestra salvación, que, en primer lugar, requiere la Encarnación del Verbo de Dios en nuestra carne, depende, a continuación, de Cristo como sacramento, luego de Iglesia como sacramento y, por último, de los diversos sacramentos celebrados en la Iglesia. Y sólo a partir de esta gran trayectoria, desarrollada a partir del acontecimiento único del misterio pascual, podemos entender la dinámica de los sacramentos.

Con todo, hemos de ampliar nuestra comprensión del término «sacramento», que no cubre la misma realidad en los diferentes usos señalados. Un sacramento es un gesto, un acto realizado en el tiempo, que acompañan unas palabras, en el marco de una liturgia. Cristo es una persona, y, como tal, no se puede equiparar con un gesto transitorio, sino que él también, gracias a su cuerpo, a sus palabras y a sus actos, ofrece gestos simbólicos de salvación. De modo que el uso del término «sacramento» para los distintos casos es analógico, lo que significa que hay una semejanza real entre dos cosas, pero respetando sus diferencias. Por ejemplo, el corazón en sentido moral no es lo mismo que el corazón en sentido físico; si, a pesar de ello, la misma palabra se emplea en ambos casos es a causa del parecido simbólico entre el corazón físico, que anima todas las funciones del cuerpo, y el corazón moral, centro de referencia de una personalidad.

De manera semejante, no es difícil apreciar la diferencia entre Cristo, la Iglesia y cada uno de los sacramentos. Sin embargo, y esto es importante, la estructura del sacramento guarda un profundo parecido con la estructura de la persona de Cristo: en ambos casos nos hallamos ante una visibilidad (gesto, elemento palabra y cuerpo de carne, de un lado; cuerpo hablante, de otro) que da expresión a la presencia invisible del don de Dios. Así que la pedagogía que nos conduce de las realidades visibles a las invisibles es siempre la misma. Recordemos, de nuevo, las palabras del Grupo de Dombes:

A quien se pregunte cuál es el porqué de los sacramentos le respondemos lo siguiente: un sacramento es Palabra visible y acto celebrado en la fe, que nos conforma tanto a la economía de la Encarnación como a la pedagogía de Cristo, expresada, a su vez, por medio de actos simbólicos. El sacramento puede concretarse y realizar en nosotros el decir de la Palabra, y su función propia es *marcar* una comunidad o una persona con *el sello de la alianza* que Dios cerró con su pueblo¹.

Podemos inspirarnos libremente, a este respecto, en el pensamiento de santo Tomás de Aquino², quien establecía una correspondencia entre la persona de Cristo, así como los gestos de salvación que realizó durante su vida, por una parte, y la Iglesia y los sacramentos, por otra. Estos son a la Iglesia lo que eran los gestos de Cristo a su persona. Hay siempre una *proporción* o una *semejanza* entre los sacramentos y Jesús,

¹ GRUPO DE DOMBES, *L'Esprit saint, l'Église et les sacraments*, n. 25, en *Pour la communion des Églises*, Centurion, Paris 1988, 129 (trad. esp., *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, CPL, Barcelona 1996).

² El texto de referencia es la *Suma teológica*, IIIa, Q. 60-65.

el Verbo de Dios encarnado. Esta teología de la salvación pone de manifiesto la continuidad de la causalidad divina, que arranca de la humanidad de Cristo, primer «instrumento» de la salvación, y desemboca en los nuevos «instrumentos» que son los sacramentos, por medio de la celebración ritual en la Iglesia de los actos de Cristo. Este modo de hablar, muy concreto y hasta un poco material, de santo Tomás, expresa a la vez la continuidad y la discontinuidad entre los gestos salvadores de Cristo y los sacramentos de la Iglesia.

Desarrollemos todo esto en cuatro tiempos: Cristo como sacramento; los gestos de Cristo, sacramentos originales de la salvación; los sacramentos de la Iglesia, y la Iglesia como sacramento.

1. Cristo, primer sacramento de Dios

Cristo es sacramento, puesto que es a la vez Dios y hombre, Palabra y Verbo de Dios encarnado, según la fórmula de san Juan: «Y aquel que es la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros» (Jn 1,14)³. Antes de Jesús la realidad sacramental sólo es figura y anticipación; fue Cristo quien verificó, por primera vez en la historia, la perfecta realidad del sacramento. Pues, en efecto, en los sacramentos tiene lugar una acción divina bajo signos visibles, a la imagen de Cristo, que era Dios en un envoltorio humano y visible. Si, en coherencia con ello, todo sacramento incluye una palabra unida a una cosa perceptible por los sentidos, es porque, en la Encarnación, la palabra de Dios se unió a un cuerpo asimismo perceptible. En

ambos casos, «cosa» y «carne» son santificadas y reciben el poder de santificar gracias, bien al Verbo, bien a la palabra que se unen a una y otra. El don de la gracia podría sin duda obtenerse de manera distinta, pero el hecho es que el sacramento, signo sensible y eficaz, se ajusta a la lógica de la Encarnación, que ha hecho de Cristo un signo sensible y humano.

La Iglesia enseña que el sacramento es a la vez signo y causa de la gracia. Reparemos en que ya Cristo es, a la vez, *signo* y *causa* de nuestra salvación. Por la unión de la humanidad a la persona misma del Verbo, Cristo es el signo de la voluntad salvífica del Padre, manifestada por la «bondad» y «amor por los hombres» de «nuestro Salvador» (Tit 3,4) así como causa de la salvación en virtud de su estructura personal, en la se unen el hombre y el Dios.

La Encarnación, que es el primer efecto y la primera realización del amor divino, no deja de ser el mayor signo de dicho amor. Y, del mismo modo que en el día de la Creación la palabra realizaba lo que profería, el Verbo encarnado realiza la salvación de la que su mismo ser da testimonio. Dicho brevemente, Cristo es el sacramento de Dios por ser signo y causa a la vez: «signo de contradicción» (Lc 2,34) y causa o «principio de salvación eterna» (Heb 5,9). Cristo es el sacramento de Dios por excelencia.

Esta idea estaba ya presente en el pensamiento de san Agustín y la encontramos de nuevo en santo Tomás de Aquino. Más tarde, el propio Lutero la retoma cuando afirma, en el contexto de su polémica contra los sacramentos de la Iglesia, que las Sagradas Escrituras no conocen otro sacramento que el propio Jesucristo. Ya más cerca de nosotros, durante los ss. XIX y XX, la misma idea vuelve a la superficie, por ejemplo, en las acertadas palabras de Yves de Montcheuil, allá por 1942:

³ La fe en Cristo, Hijo de Dios y Verbo hecho carne, la desarrollé ya en *Creer*, 401-442, en particular.

«Tal vez sea menester recurrir en este punto a la idea tradicional que nos hace ver a nuestro Señor Jesucristo como primer Sacramento, el gran Sacramento del que los demás no son sino prolongaciones y partes. Por su sola existencia, Cristo es el Símbolo, el signo eficaz de la divinización de la humanidad. Signo, porque su humanidad visible es el testimonio, expresado en términos inteligibles para nosotros, del amor de Dios, de Su perdón, de Su voluntad de elevarnos hacia Sí. Signo eficaz, porque, en virtud de esta unión, la Gracia se extiende a todos los demás hombres. Lo único que tienen que hacer es no oponerse a ello. Por esto, todo mal entendimiento de la Encarnación entraña que se entienda igualmente mal el sacramento»⁴.

Años más tarde, Edward Schillebeeckx publicó un libro con un título elocuente: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*⁵.

2. Los actos de la vida de Cristo, sacramentos de nuestra salvación

Todo lo que Jesús vivió, hizo y sufrió forma el conjunto de sacramentos originales de nuestra salvación. Pensemos en sus milagros, que curan y salvan, en sus comidas compartidas, en su Pasión, sobrellevada con amor, en su muerte, soportada como don de sí mismo a su Padre y a sus hermanos. «Todo lo que hizo Jesús –escribe con sencillez san Jerónimo– eran sacramentos [...]. Cuando el Salvador caminaba, se sentaba, comía

⁴ Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Aubier, París 1946, 91.

⁵ Dinor, Pamplona 1971 (trad. esp.).

o dormía: todo ello son sacramentos»⁶. La tradición cristiana emplea sin empacho alguno, para designar los distintos acontecimientos de la vida de Jesús, el término «misterio», muy relacionado con el de «sacramento», según veremos. Y lo que, por medio de dicho término, se subraya es la fecundidad salvadora de cada uno de los acontecimientos de la vida de Jesús.

Santo Tomás, de nuevo, ofrece buen testimonio de dicha convicción, pero ahora con el empleo deliberado del término «sacramento», en latín, *sacramentum*, que intercambia a menudo con el de *mysterium*. Todas las acciones y pasiones de Cristo realizan, en virtud de su divinidad, la salvación del hombre. Muy en especial, la pasión y resurrección de Cristo son sacramentos a causa de su doble carácter de signo ejemplar y de causa instrumental y efectiva. Sin reparar en su vocabulario, técnico en buena medida, retengamos su profunda visión de la fe.

Entre sus fórmulas se cuentan las siguientes: la pasión de Cristo es «el sacramento de la redención humana». El bautismo de Cristo es manifestación del «misterio de nuestra primera regeneración», y la transfiguración, «el sacramento de nuestra segunda regeneración», ya que significa la visión dichosa reservada a los elegidos. Los misterios de la vida de Cristo verifican la definición del sacramento cristiano, esto es, signo y causa, porque son a la vez *causas ejemplares* y *causas instrumentales* de nuestra salvación. Prestemos atención al vínculo establecido entre la ejemplaridad y la eficacia, lo cual viene a relacionar el signo dado con la realidad de la causa: «La muerte de Cristo –afirma– es causa de la remisión de nuestro

⁶ G. MORIN (ed.), *Anecdota Maredsolana*, Abadía de Maredsous, 1897, III, 2, 335.

pecado, [...] causa efectiva y sacramentalmente ejemplar». En cuanto a su resurrección, fue asimismo «causa efectiva y sacramentalmente ejemplar».

Más cerca de nosotros en el tiempo, el ya mencionado Yves de Montcheuil desarrolló, en un sentido algo diferente, la gran perspectiva según la cual el sacrificio de la cruz es el sacramento del sacrificio de toda la humanidad. Bajo el término «sacrificio» hay que entender aquí el acto de amor preferencial hacia Dios y hacia los demás que nos hace pasar a Dios. El sacrificio de Cristo fue su «pascua», su paso a Dios, y toda la humanidad tiene la vocación de pasar a Dios. Así, la totalidad de los sacrificios individuales de los hombres puede considerarse como un largo sacrificio de la humanidad, que pasa a Dios a lo largo de la historia:

«Dado que la humanidad predestinada es el cuerpo de Cristo, diremos que el sacrificio histórico, ocurrido una vez por todas, en un momento del tiempo y en un lugar determinado, es el sacramento del sacrificio llevado a cabo por el Cristo total. Volvemos a encontrarnos aquí con la idea [...] de que Cristo es el primer sacramento, el gran sacramento. El sacrificio de Cristo en la cruz es el símbolo, el signo, pero eso sí, el signo eficaz del sacrificio que todos los hombres deben hacer [...]. Así pues, el sacrificio de Cristo es ya un sacramento. No se comprende más que como sacramento, símbolo eficaz de algo distinto»⁷.

En otras palabras, el sacrificio de Cristo simboliza el sacrificio de toda la humanidad que regresa a Dios, regreso del cual,

además, es la causa eficaz, ya que es ese sacrificio el que otorga a la humanidad el poder para llevarlo a cabo. Entre Cristo y la Iglesia está el símbolo de la herida abierta en el costado de Jesús crucificado, de donde la tradición cristiana ha entendido que manaban, bajo los signos de la sangre y del agua, la Iglesia y los sacramentos.

3. De los gestos de Jesús a los sacramentos de la Iglesia

Desde esta perspectiva, los sacramentos de la Iglesia son la transposición, bajo una forma institucionalizada, de los actos de salvación que Jesús realizó. Es evidente, sin embargo, que no todos los gestos de Jesús se han hecho sacramentos. En realidad, los siete sacramentos constituyen un organismo estructurado en el que se recapitula todo lo que Jesús vivió e hizo. Dicho organismo tiene una referencia doble. En primer lugar, los acontecimientos más importantes de la vida de Jesús, a saber, su bautismo y el misterio pascual, institucionalizados en los sacramentos del bautismo y la eucaristía; y, a continuación, la diversidad de situaciones humanas que requieren la gracia de Dios: el nacer, el alimentarse, el perdón de los pecados, la enfermedad, el ministerio en nombre de Jesús, el matrimonio. Todo el simbolismo sacramental lo que hace es difractar, como hace la luz al pasar por un prisma dando lugar al espectro de colores, el misterio de Cristo. Estamos acostumbrados a comprender la eucaristía como el recuerdo del misterio pascual; debemos entender, además, que cada sacramento es, asimismo y de manera original, un recuerdo, un memorial, tal como lo expresa con toda claridad santo Tomás, al hablar de la tríada del pasado, el presente y el futuro: «El sacramento es signo

⁷ Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, 53.

conmemorativo del pasado, es decir, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preanunciativo de la gloria futura»⁸.

Los sacramentos son, por consiguiente, celebraciones en las cuales la humanidad toma el relevo de Cristo, y que permiten a los fieles ponerse en contacto con la acción de los misterios salvadores de su carne. El autor de los sacramentos es Cristo. Cuando Pedro bautiza, cuando Pablo bautiza, cuando Judas bautiza, decía san Agustín, es siempre Cristo quien bautiza.

4. La Iglesia es un gran sacramento, el sacramento de Cristo

Ascendamos ahora desde los sacramentos a la Iglesia, de la que podemos afirmar que es un gran sacramento. Hay que recordar que, ya para santo Tomás, a la Iglesia la constituyen «la fe y los sacramentos de la fe», y esto significa que la Iglesia es la gran bautizada, que vive del don del Espíritu manifestado por la confirmación y que es el Cuerpo de Cristo, dado una y otra vez como alimento en la eucaristía. Del costado de Cristo dormido en la cruz, añade el de Aquino, se derraman los sacramentos, «por medio de los cuales se constituye la Iglesia». Y esta concepción vale tanto para el origen como para el presente. Podemos decir sin asomo de duda, pues, que los sacramentos hacen la Iglesia. La persona de la Iglesia, explica el padre Henri de Lubac, es «el gran sujeto de los sacramentos», el Cuerpo de Cristo en construcción.

Los sacramentos constituyen a la Iglesia para que esta luego

⁸ *Suma teológica*, IIIa, Q. 60, a. 3 (trad. esp., reproducida aquí, en <http://hig.com.ar/>).

pueda a su vez celebrar los sacramentos. De manera que la Iglesia es santificada antes de ser santificante y recibe su vida de los sacramentos. Hay que entender, con todo, que al don de Cristo la Iglesia debe responder con la fe. La Iglesia no puede vivir de otros sacramentos del mismo modo que no puede profesar otra fe; debe tomarse a sí misma tal como Cristo la engendró y la conserva viva. Sobre este fundamento es como la Iglesia recibe la responsabilidad de ejercer el ministerio sacramental.

Que la Iglesia sea, por lo tanto, «matriz» de los sacramentos es lo que nos lleva a hablar de una Iglesia en sí misma sacramento. Y es que la persona de la Iglesia actúa a través de cada ministro, quien actúa no sólo «en la potencia de Cristo», sino también «en la persona de toda la Iglesia», de esta Iglesia fundada en la fe y en los sacramentos de la fe y que ejerce, asimismo, el ministerio de dicha fe y dichos sacramentos. Pues la fe indefectible de la Iglesia puede suplir la falta de fe en el ministro.

Esta importante visión de la Iglesia como sacramento se la debemos a varios teólogos alemanes de finales del s. XIX, y fue retomada en el XX tanto en Alemania (O. Semmelroth, K. Rahner) como en Francia (Y. Congar, Y. de Montcheuil, H. de Lubac) y Holanda (E. Schillebeeckx), antes del Vaticano II. Y desde esta misma posición ha hablado el padre Congar de los ministros de la Iglesia como «sacramentos-personas». Retengamos, entre otras muchas, la siguiente formulación del padre H. de Lubac:

«La Iglesia es un misterio, lo cual equivale a decir que es también un sacramento. Además de ser “la depositaria total de los sacramentos cristianos”, ella misma es el gran sacramento que contiene y vivifica a todos los demás. Ella es en

el mundo el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios»⁹.

Aquí debemos introducir una precisión. La Iglesia no es nunca igual que Cristo. Él es el sacramento a la vez fundador y fundamento de todo; mientras que la Iglesia es un sacramento fundado y, en consecuencia, depende por completo de la iniciativa y del don de Cristo. Ello no es óbice para que, a imagen de Cristo, la Iglesia verifique en su globalidad la estructura del sacramento, signo visible de la gracia invisible. Es humana y, por ende, no es Dios, aunque sea portadora del don de Dios. Cristo es por sí mismo santo y santificante; por su parte, la Iglesia, que no es más que santificada y redimida, recibe de Cristo el don de ser santificante.

Esta importante visión de los teólogos fue oficialmente asumida y confirmada por el concilio Vaticano II:

«Pues del costado de Cristo dormido en la Cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera» (*Sacrosanctum concilium*, 5).

«Porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (cf Jn 12,32); resucitando de entre los muertos (cf Rom 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación» (*Lumen gentium*, 48)¹⁰.

⁹ H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, París 1953, 175 (trad. esp., reproducida aquí, de L. ZORITA JAUREGUI, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclee de Brouwer, Pamplona 1961, 175; existe trad. actual en Encuentro, Madrid 1988¹).

¹⁰ (N. del T.) Las versiones castellanas de los documentos de la Iglesia católica proceden, salvo que se indique algo diferente, del sitio *La santa sede* (<http://www.vatican.va>).

5. El papel del Espíritu Santo

No debemos olvidar, en esta perspectiva, el papel del Espíritu Santo. La teología católica occidental, para entender a la Iglesia en su vínculo con Jesucristo, ha asumido la idea prioritaria de que el Hijo actúa siempre en simbiosis con el Espíritu Santo. Sin embargo, ha subestimado a veces la solidaridad inquebrantable entre Cristo y su Espíritu. Tal es el reproche que los orientales ortodoxos han dirigido a la eclesiología católica hasta el Vaticano II. El padre Congar se tomó dicha objeción muy en serio. Bien conocida es la fórmula de Bossuet: «La Iglesia es Jesucristo difundido y comunicado»¹¹, fórmula tan hermosa como inexacta, dado que parece no dejar lugar al Espíritu.

La Iglesia pertenece al tercer artículo del Símbolo de la fe –eso ya lo hemos discutido en otro lugar¹²–. Otro tanto cabe decir de los sacramentos, cuyo fundamento cristológico incluye la relación con el Espíritu Santo. Si Jesús verificaba sus gestos de salvación sin solicitar el auxilio del Espíritu es porque el Espíritu estaba en él. Pero el paso de Cristo a la Iglesia se realiza por el don del Espíritu; estamos por supuesto hablando de Pentecostés, pero asimismo del envío del Espíritu sobre los discípulos durante la Última Cena, según el relato del evangelio de san Juan. La presencia y la acción de Cristo en la Iglesia se cumplen siempre por el don del Espíritu, que, según san Ireneo, constituye nuestra «comunidad con Cristo». De manera que la Iglesia sólo puede celebrar sus sacramentos invocando al Espíritu (lo que ocurre en la epiclesis de la misa) y gracias al don de su potencia.

¹¹ BOSSUET, *Oeuvres oratoires*, Lebarq, VI, 508

¹² Cf *Creer*, 491-545.

6. Conclusión: los sacramentos, «vínculo carnal con Dios»

Vale la pena recordar cierta expresión de Françoise Mallet-Joris, quien llama a los sacramentos el «vínculo carnal con Dios»¹³, pues, en efecto, los sacramentos se integran en una economía de la carne. En las páginas anteriores he intentado poner de manifiesto la unidad y la coherencia de estructura de nuestra salvación, que va de la Encarnación de Cristo a la resurrección de la carne al final de los tiempos. Ya Tertuliano supo plasmarlas en pasajes magníficos donde muestra que «la carne es quicio de la salvación (*caro salutis cardo*)», encadenando así diversos sacramentos:

«La carne es quicio de la salvación. Y, si bien es cierto que Dios requiere el servicio del alma para su salvación, es la carne quien la hace capaz para dicho servicio. Así, la carne es lavada para que el alma se purifique, la carne es ungida para que el alma se consagre, la carne es persignada para que el alma se fortifique, la carne se pone a la sombra de las manos para que la ilumine el Espíritu, la carne se alimenta del cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se sacie de Dios. Alma y cuerpo no pueden, en consecuencia, ser separadas para la recompensa, ya que el servicio las ha unido»¹⁴.

La economía sacramental, al respetar la condición humana, que es carne y espíritu, incluye en todo momento a nuestra carne, esta carne del hombre, creada a imagen y semejanza de Dios y asumida en la persona de Jesús. El recorrido va, pues,

de la carne de Cristo encarnado y resucitado a nuestra carne, que habrá de resucitar:

«Por mucho, por mucho que lo podamos pensar, Dios no puede abandonar a la destrucción eterna a la obra de Sus manos, al objeto de Sus cuidados, al envoltorio de Su aliento, a la reina de Su creación, a la heredera de su liberalidad, la sacerdotisa de Su religión, el soldado de Su testimonio, la hermana de Su Cristo. Bien sabemos que Dios es bueno, y de Cristo hemos aprendido que solo Él es bueno. Pues Quien nos manda amar al prójimo después de amarlo a Él, hace Él mismo lo que a nosotros nos exige: amar nuestra carne que en tantos aspectos Le es próxima»¹⁵.

II. Los sacramentos hacen a la Iglesia y la Iglesia hace los sacramentos

Desde un principio nos hemos situado en la realidad más esencial de los sacramentos: son gestos de Cristo que la Iglesia celebra gracias a la potencia del Espíritu que le ha sido dada. Pero los sacramentos tienen tras de sí una larga historia en esta Iglesia que, curiosamente, ha tardado un tiempo en distinguir con precisión lo que es un sacramento de lo que no lo es. Me dispongo ahora a presentar ese desarrollo histórico atendiendo a los dos puntos de vista sucesivos y complementarios ya aludidos. Primero, *los sacramentos hacen la Iglesia*, es decir, la construyen e incluso la constituyen, lo cual nos llevará a considerar de nuevo el sentido del propio término con que designamos a los sacramentos, su institución por Jesús, así como su «eficacia». A continuación, *la Iglesia hace*

¹³ F. MALLET-JORIS, *La maison de papier*, Grasset, París 1970, 217.

¹⁴ TERTULIANO, *De resurrectione carnis liber*, c. VIII; PL. 2, 806.

¹⁵ Ib., c. IX.

los sacramentos, esto es, cómo ejerce ésta la autoridad necesaria para administrarlos. Tendremos en cuenta, por otro lado, que en todo ello la Iglesia se encuentra ante la consciencia cultural correspondiente a cada época.

A. Los sacramentos hacen la Iglesia

1. Breve historia del término y número de los sacramentos

Ya hemos definido los sacramentos en su realidad más profunda; sin embargo, el uso y el sentido de la palabra que los designa, vistos en su dimensión histórica, nos reservan algunas sorpresas.

1.1. En las Escrituras

Primera sorpresa: el término «sacramento» falta por completo en las Escrituras; ¿debemos inquietarnos por ello? El término más próximo en el Nuevo Testamento es «misterio» o «secreto», según las traducciones que consultemos. Lo emplea san Pablo en singular y se refiere, de manera general, al designio o plan de salvación que Dios ha establecido para la humanidad, plan que tiene su centro en la persona de Jesús, en quien fue revelado (Col 1,27) tras un largo período en que fue desconocido. Su contenido es que los paganos son partícipes de la misma herencia que los judíos, ya que, al pertenecer también al cuerpo de Cristo, se benefician de la misma promesa (Ef 1,9). Se trata, así, de un designio de alcance universal. De manera más concisa, el Nuevo Testamento habla, para referirse a ello, del «misterio de Dios» (Col 2,2), o bien del «secreto

de Dios» (Col 2,2); de la revelación de un «misterio» o «secreto» (Ef 3,3); del «plan secreto de Dios, el evangelio» (Ef 6,19); del «misterio» o «verdades de la fe» (1Tim 3,9), o del «misterio de nuestra religión» (1Tim 3,16). Incluso encontramos en una ocasión el término «misterio» utilizado a propósito de las relaciones de Cristo y la Iglesia, en el marco del desarrollo paulino del matrimonio: «Este es un gran misterio, que yo aplico a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32), misterio del cual el matrimonio es signo o figura. Por otro lado, el término pasa al plural en los evangelios cuando se habla de «los misterios del reino de Dios» (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10). Podemos resumirlo todo de la siguiente manera: «El misterio es ante todo algo relativo al plan de Dios para la humanidad, y puede designar al plan mismo o bien a los medios para su realización»¹⁶.

El Nuevo Testamento habla, por supuesto, del bautismo, de la eucaristía y de otros ritos (sobre los que volveremos), pero sin dejar muestra de que hubiese que inscribirlos bajo el rótulo de un término común a todos. Hay que añadir, además, que los traductores al latín del Nuevo Testamento dudaron, al verter el griego *mysterion*, entre *mysterium* y *sacramentum*. Y es precisamente a causa de esta segunda solución en la traducción latina de *mysterion* por lo que el término «sacramento» se encuentra en el texto bíblico; más en concreto, porque el pasaje de Ef 5,32 acerca de la unión del hombre y la mujer se trasladó al latín: «*Sacramentum hoc magnum est*»¹⁷ («Este es un gran misterio»). La tradición lo recordó a la hora de reflexionar sobre el sacramento del matrimonio.

¹⁶ Y. DE MONTCHEUIL, *Problèmes de vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, París 2006, 208.

¹⁷ (N. del T.) La versión latina del pasaje procede del *Nuevo Testamento trilingüe* (J. M. BOVER-J. O'CALLAGHAN, eds.), BAC, Madrid 2001.

1.2. Misterios y sacramentos

Los Padres de la Iglesia griega recurren gustosos a la palabra «misterios», en plural, para referirse a las celebraciones cristianas del bautismo, la eucaristía y las ordenaciones. Este uso, en cierta medida derivado, procede a la vez de las Escrituras y de la influencia de las religiones místicas. Pero hacía falta encontrar una palabra latina. El creador del término «sacramento» en su sentido cristiano fue Tertuliano, el teólogo y canonista del Norte de África, al comienzo del s. III. Lo que hizo fue transponer un término del derecho romano: el *sacramentum* era el juramento sagrado (*sacrum sermentum*¹⁸) que acompañaba, como declaración solemne, a un compromiso jurídico o bien al juramento de fidelidad del soldado hacia su emperador. En este segundo caso, quien era así reclutado recibía un tatuaje a modo de identificación. Esta imagen se retomó para aplicarla al bautismo, que es el compromiso de alistamiento en la milicia de Cristo, compromiso que imprime un carácter de inscripción en el alma.

El término «sacramento» pone, por tanto, y ante todo, de relieve el aspecto de fidelidad guardada por quien recibe el sacramento, pero también el aspecto cultural, pues, en efecto, un sacramento es un acto de culto. Pero, como ocurre siempre cuando una palabra se traslada de un ámbito del lenguaje a otro distinto, el empleo cristiano de «sacramento» fue cargando a la palabra del sentido correspondiente al helenismo

¹⁸ El llamado Tapiz de la reina Matilde, que data del s. XI y se expone en Bayeux, al noroeste de Francia, narra en imágenes y con la ayuda de una inscripción latina la epopeya de Guillermo el Conquistador. En una de las escenas, Haroldo, el último rey sajón de Inglaterra, presta juramento ante Guillermo –juramento que rompió, para su propia desgracia–; la narración dice: «*Harold sacramentum fecit Guillermo duci* (Haroldo le hizo un juramento al duque Guillermo)». De manera que en la Edad media el término podía tener aún el sentido de juramento.

«misterio». De hecho, Tertuliano, buen conocedor del griego, empleaba indistintamente este último término. El teólogo norteafricano fue contemporáneo de la primera traducción latina del Nuevo Testamento (conocida como *Vetus Latina* o *Vieja Biblia latina*), esto es, la que precedió a la Vulgata de san Jerónimo; y sin duda tuvo que haber interferencias entre el propio Tertuliano y dicha versión primitiva.

También san Agustín tuvo un papel destacado en el uso del término «sacramento», al cual asignaba tres sentidos diferentes, pero en comunicación mutua. En primer lugar, un sacramento era, para él, todo rito religioso celebrado de manera manifiesta. Los sacramentos cristianos eran para san Agustín el bautismo, la eucaristía, la ordenación, la unción (es decir, la confirmación), la imposición de manos, la profesión religiosa y asimismo, el Símbolo de la Fe, la Sagrada Escritura, la Oración dominical (el *Pater*) y las fiestas. Él fue autor de la célebre frase: «Se une la *palabra* a la materia, y se hace el *sacramento*». Como vemos, no llegó a mencionar la totalidad del septenario y añadió realidades que luego no se consideraron sacramentos.

El segundo sentido es el del sacramento como símbolo. Para san Agustín, símbolo es la capacidad de toda criatura para expresar las realidades divinas: los astros del cielo, los animales de la tierra, los personajes o las acciones históricas. De esta manera, toda la Sagrada Escritura es el libro de los sacramentos divinos o de las figuras que guardan un sentido oculto. Así pues, el término «símbolo» está ligado desde hace mucho al «sacramento»¹⁹.

El tercer y último sentido es el del sacramento entendido como misterio. Ya en san Agustín encontramos la idea de que

¹⁹ Cf. a este respecto, anteriormente, pp. 29-34.

Jesucristo es un misterio, un sacramento global de Dios: «En efecto, no hay otro misterio de Dios que Cristo»; en consecuencia, cuando habla del «sacramento de nuestra regeneración», que nos lleva a pensar, espontáneamente, en el bautismo, el de Hipona podía referirse a la Encarnación redentora. El término «sacramento» designa entonces «los misterios de la fe católica», el «misterio de la gracia» o el «misterio de la vida eterna».

La labor de reflexión de san Agustín en torno al sacramento es sin duda valiosa, pero aún no lo bastante precisa, ya que no distingue convenientemente, entre los ritos de la Iglesia, lo que constituye un sacramento procedente de Cristo de lo que no. Por ese motivo, la estimación del número de los sacramentos debía aún evolucionar. La lectura de los Padres griegos nos deja la impresión de que había menos de siete sacramentos; la práctica penitencial, que ha tenido una larga vida en la Iglesia, no se contaba todavía entre los sacramentos, y el matrimonio no se celebraba durante los primeros siglos dentro de las iglesias. Por el contrario, si nos acercamos a los Padres latinos y a los teólogos de la Edad media, nos damos cuenta de que había muchos más de siete. En el s. XI, por ejemplo, el cardinal benedictino Pedro Damián enumera doce sacramentos: el bautismo, la confirmación, la unción de los enfermos, la consagración de los pontífices, la unción de los reyes, la dedicación de iglesias, la confesión, la consagración de canónigos, de monjes, de ermitas, de monjas y el matrimonio. En la lista no aparecen ni la eucaristía ni el orden, que, no obstante, son, en palabras del autor, «sacramentos principales». San Bernardo, por su parte, llega hasta diez, incluyendo el lavatorio de pies, a ejemplo de san Ambrosio. Lo cierto es que no deja

de sorprender que este gesto, vivido por el mismo Jesús, quien expresamente ordenó que lo imitáramos, no se considere en la actualidad un sacramento.

1.3. *Hacia el septenario*

El término «sacramento» se fue precisando con la reflexión sobre el origen de cada rito, cuando se planteaba la cuestión de cuáles de ellos tienen su fundamento en el mismo Jesucristo; en otras palabras, ¿cuáles son los ritos que la Iglesia practica con toda legitimidad pero que ha podido inventar ella misma, y cuáles los ritos que expresan, sin más, el don de Cristo a la Iglesia? El paso siguiente sería distinguir entre los sacramentos mayores, instituidos por el Señor (bautismo y eucaristía) y los sacramentos menores, que proceden más bien de los apóstoles. Esto generó ciertas dudas acerca de ciertos ritos de origen eclesial que todavía eran conocidos como sacramentos. Así fue como, después de ciertos titubeos, se llegó a la elaboración del septenario sacramental, a partir siempre del siguiente criterio principal de discernimiento:

Sólo es sacramento lo que Cristo instituyó como don para su Iglesia, aquello que esta ha recibido y no puede cambiar y nunca lo que ella misma ha instituido. La Iglesia se constituyó con los sacramentos, y ni tiene poder sobre ellos ni puede inventarse otros.

De esta manera, fueron excluidos de la lista definitiva todos aquellos ritos que se limitan a manifestar una respuesta o compromiso del cristiano, como ocurre con los votos religiosos. No son, en efecto, actos de Cristo para su Iglesia, sino la reacción de los creyentes al don de Dios. Del mismo modo, la consagración de un rey o un emperador es simplemente

un rito de la Iglesia y no un sacramento. La consecuencia de este discernimiento fue que, en torno a los sacramentos, se reconociera la existencia de los sacramentales, es decir, de todos aquellos gestos rituales establecidos o reconocidos por la Iglesia y realizados en la fe.

La primera enumeración del septenario la encontramos a comienzos del s. XII, en una autor anónimo, un cierto Maestro de sentencias (así llamado por su obra *Suma de sentencias*, precedente de las *Sumas teológicas* medievales). Más adelante, en 1155 el arzobispo de París, Pedro Lombardo, enumera los siete sacramentos de nuestra actual lista, y se ocupa de cada uno de ellos en el mismo orden que nosotros lo hacemos. Esta lista, confirmada por el papa Inocencio III en 1208, fue universalmente aceptada, y los Orientales que más tarde participaron en los intentos de reconciliación de Lyon (1274) y Florencia (1439) la reconocieron sin dificultad. La seguimos encontrando en diversos documentos magisteriales y, por supuesto, en el concilio de Trento, que, ante la oposición protestante, formaliza por vez primera una enseñanza sistemática sobre los siete sacramentos. Si los artífices de la Reforma pusieron la lista de los siete sacramentos en entredicho fue por su estricto escrutinio para determinar si cada uno de ellos fue explícita y formalmente instituido por Cristo²⁰.

Nos encontramos ante una paradoja, análoga a la que plantea la recepción de las Escrituras. La Iglesia reconocía la

²⁰ Las Iglesias que nacieron con la Reforma celebran sin problema la confirmación, el matrimonio y la ordenación por la imposición de manos, y algunas, la penitencia y la unción de los enfermos; pero no los consideran verdaderos sacramentos, con la misma categoría que el bautismo y la eucaristía. Con todo, a dichos actos litúrgicos se les está concediendo, entre dichas Iglesias, cada vez más valor. El Grupo de Dombes ha propuesto, así, que se distinga entre sacramentos y actos sacramentales. La cuestión más importante estriba en si se atribuye o no a estos actos sacramentales un don de gracia procedente de Cristo y del Espíritu.

autoridad de los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento y a ellos se sometía; pero era la misma Iglesia la que decidía con autoridad qué libros formaban parte de la Sagrada Escritura y cuáles no. De la misma manera, la Iglesia reconocía siete sacramentos que la constituían, pero es también la Iglesia la que, por su posición y autoridad, puede discernir entre los sacramentos instituidos por Cristo y los otros ritos que no vienen de él. De modo que la Iglesia los recibe con obediencia plena y, sin embargo, es ella también quien los determina. En lo que respecta al canon de las Escrituras, la recepción autorizada tuvo lugar en el s. II, mientras que, para el septenario de los sacramentos, hubo que esperar hasta el s. XII. Esto no significa, desde luego, que la Iglesia no haya vivido los siete sacramentos desde que fue fundada.

2. ¿En qué sentido decimos que Jesús instituyó los sacramentos?

Esta determinación estricta, y a la baja, de los sacramentos nos lleva a otro problema. Si un sacramento es un acto de Cristo, un gesto cuyo rasgo fundamental es que Jesús lo quiso y lo instituyó, hay que comprobar que efectivamente podemos afirmar dicho rasgo de cada uno de ellos. Como es lógico, esto no es nada simple. Aunque la explicación necesaria para cada uno de los sacramentos la iremos viendo en cada uno de los capítulos que siguen, conviene que señalemos desde ahora los datos generales del problema. La exégesis y la teología modernas exigen que miremos las cosas muy de cerca.

En primer lugar, hemos de someter a examen a la teología medieval, dado que fueron teólogos medievales quienes esta-

blecieron el septenario, poniendo en juego –hay que reconocerlo– una concepción muy ingenua de la institución de los sacramentos por Cristo. Los teólogos medievales definían de manera rigurosa la *materia* y la *forma* de cada sacramento, es decir, el objeto o gesto, por una parte, y la palabra que lo acompaña, por otra. Estimaban que estos dos elementos constituían el núcleo no sólo de la celebración litúrgica, sino de su misma realidad; y concluían, con cierta precipitación, que fue el propio Jesús quien estableció los dos elementos del rito. El desconocimiento de la historia les hacía, además, creer que estos gestos se habían mantenido inalterados desde el tiempo de Jesús. Un eco de esa misma ingenuidad lo encontramos en la postura de mons. Lefebvre, cuando considera que el rito de la misa de san Pío V prácticamente no ha cambiado en estos dos mil años; casi como si creyera que Jesús celebró la Última Cena según dicho rito.

Este modo de entender las cosas planteaba no pocos problemas; pues, si bien vale para la eucaristía y disponemos, en efecto, de órdenes claros de Jesús respecto al bautismo y a la penitencia, nos faltan datos precisos en lo que respecta a la institución de la confirmación y a lo que otrora se llamaba extremaunción. Por ese motivo los teólogos distinguían entre la institución inmediata, por Jesús, de algunos sacramentos, de un lado, y, de otro, la institución mediata de otros. Estos segundos, «insinuados» y «prometidos» por Jesús, fueron promulgados por los apóstoles, quienes también establecieron su materia y su forma. De este modo, a Santiago correspondería el haber promulgado la extremaunción. Tal era la posición de san Buenaventura, mientras que santo Tomás, que partía del mismo principio, creía que Cristo había instituido personalmente la materia y la forma de cada sacramento.

Esta última perspectiva no respeta la historia y, por lo tanto, no puede mantenerse. Es evidente que los ritos han pasado por desarrollos e incluso por cambios. En la Iglesia antigua el bautismo consistía en un diálogo entre el celebrante y el neófito; después de cada tres «¿Crees en...?», «Creo», el neófito era sumergido en la piscina; la fórmula «Yo te bautizo en el nombre del Padre...» no se empleaba. Por otro lado, y similarmente, la Antigüedad cristiana veía en la imposición de manos el rito esencial de la ordenación; mientras que en la Edad media pasó a considerarse que el gesto esencial lo constituía la transmisión de objetos propios de cada orden. En 1947 el papa Pío XII, con el fin de evitar toda duda sobre la validez de las ordenaciones, volvió a la imposición de manos. Pablo VI hizo algo parecido con respecto a la confirmación, pero dándole ahora especial valor a la unción con el santo crisma. Es preciso, en suma, distinguir, por una parte, la institución de un sacramento, en razón de su sentido y de la naturaleza de la gracia dada, y, por otra, el rito concreto con que se realiza.

En nuestros días se ha replanteado la cuestión en referencia no sólo a Jesús como *fundador* de los sacramentos, sino, y en mayor medida, a Jesús como *fundamento* de estos, sobre todo a causa de su misterio pascual. El propio san Pablo decía: «Porque nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto, que es Jesucristo» (1Cor 3,11). Según otra imagen, los apóstoles son la fundación misma, mientras que Jesús es la clave de bóveda o la piedra de toque (cf Ef 2,20). Lo que hemos visto sobre el paso de los gestos de Jesús a los sacramentos de la Iglesia permite comprender el alcance de lo que se quiere significar, así como el hecho de que la Iglesia sea el sacramento primordial. El teólogo Karl Rahner llega a con-

siderar que se puede dar cuenta de una institución inmediata de los sacramentos a partir de palabras y gestos de Jesús que no nos habrían transmitido las Escrituras. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que falten en el Nuevo Testamento indicaciones suficientes para cada uno de los sacramentos.

Hay dos polos en la institución de los sacramentos: en primer lugar, el acontecimiento de Jesús, donde el Señor es a la vez fundador y fundamento de todos los sacramentos en su propia persona; en segundo lugar, el discernimiento de la Iglesia, que ha reconocido cada sacramento a partir de indicios contenidos en las Escrituras, por una parte, y, por otra, en razón de los principales momentos de la existencia humana, cuando los fieles experimentan la necesidad de la gracia salvadora. Así lo constatamos tanto en la gestión secular de los sacramentos como en el discernimiento del septenario sacramental.

Esta perspectiva la confirma el caso contrario y, por cierto, sorprendente, de que la Iglesia no haya incluido en el septenario de los sacramentos el rito del lavatorio de pies (Jn 13), a pesar, incluso, de que se trata de un gesto sobresaliente de Jesús, cuya imitación encarga él de manera expresa a sus discípulos: «Pues si yo, el señor y el maestro, os he lavado los pies, también vosotros os los debéis lavar unos a otros» (Jn 13,14). Es difícil no relacionar estas palabras con las que fundan la eucaristía: «Haced esto en recuerdo mío». Algunos Padres de la Iglesia vieron en el lavatorio de pies un sacramento, y la Iglesia no lo ha olvidado del todo en la celebración del Jueves Santo; pero nunca ha llegado a considerarlo un sacramento propiamente dicho. En su discernimiento, no ha visto en el lavatorio un gesto simbólico que expresa un don específico de gracia, como sí lo ha visto en la eucaristía, sino más bien el ejemplo de la realidad de la vida cristiana.

3. ¿Cómo comprender la eficacia de los sacramentos?

La eficacia o la «causalidad» de los sacramentos –acaso sería mejor hablar de su «fecundidad»– es asunto que ha suscitado muchos debates en la Iglesia desde la Reforma protestante. Una expresión en particular, retomada por el concilio de Trento, ha sido la manzana de la discordia: los sacramentos actúan *ex opere operato*, esto es, por el mero hecho de que el rito se haya realizado correctamente y con la intención de llevar a cabo lo que la Iglesia quiere. Ello dio pie a que se asentase una concepción puramente mágica, según la cual, una vez realizado el rito, todo se pone en marcha sin más. Eso no era, sin embargo, lo que quería significar el principio *ex opere operato*, que no implica que el rito por sí mismo baste para suplir la falta de fe y la disposición voluntaria de quien recibe el sacramento. Hay que entender, en realidad, algo muy diferente: que el sacramento dé fruto dependerá de la calidad del amor del fiel. Así, el sentido de la fórmula es que la eficacia del sacramento procede de Cristo directamente, y no obedece a las disposiciones del ministro²¹ ni de su santidad personal. Si un ministro pecador cree conveniente administrar un sacramento, este tendrá toda su fuerza. Como decía san Agustín: cuando alguien bautiza es Cristo quien bautiza.

Lo que el concilio de Trento espera que reconozcamos es que los sacramentos son los dones de Dios que confieren *la gracia que ellos significan* a quienes no ponen obstáculo a ello, y que no son solamente signos exteriores de esa misma gracia. La propia expresión «la gracia que ellos significan» nos sitúa en la vía de una causalidad intencional, es decir, la que se ejerce entre personas humanas.

²¹ En latín se dice que el sacramento no actúa «*ex operes operantis*», es decir, no en razón de quien lo administra.

Esta causalidad²² no puede ser material o física, pues, si así fuese, nos situaríamos en la magia. Ya Tertuliano, autor del primer *Tratado del bautismo*, planteaba la cuestión de manera directa: ¿cómo es que realidades materiales pueden producir efectos espirituales? Quería indicar con ello una respuesta de otro tipo: los sacramentos no son medicinas específicas, una de cuyas moléculas tendría un efecto inmediato; no contienen propiedades ocultas, al modo de las sales de un agua mineral.

Los sacramentos son actos y gestos inscritos en el orden de la comunicación entre personas, personas a la vez espirituales y corporales, para quienes la comunicación en la inteligencia y el amor se expresa a través de gestos físicos. Y así, la comunicación que va de las personas divinas a las personas humanas se modela sobre las formas de comunicación que practicamos a diario en nuestros intercambios humanos. Un signo se expresa por medio de una realidad física, pero, en la medida en que es un signo o una señal para ser comprendida, no es una realidad física. La luz roja en su materialidad física no habla de la obligación de pararse, ni, menos aún, la consigue. De manera que, cuando me detengo ante la luz roja, es porque la percibo en su intencionalidad de signo: me envía un mensaje que recibo y al que obedezco. Su eficacia consiste en que me lleva a detenerme a partir de una reacción de mi inteligencia y mi voluntad.

Pongamos otros ejemplos. El regalo que le hago a un ser querido tiene un significado espiritual que no es forzosamente proporcional a su precio; lo que le conferirá su valor real es la cualidad misma del afecto que expresa en una determinada circunstancia; ahí radica su eficacia, en la alegría y en el amor de quien lo recibe. Un regalo es un mensaje. Y no sólo abra-

zamos espontáneamente a quien acaba de hacernos un regalo, sino que este invita a la reciprocidad, pues suscitará, tarde o temprano, otro regalo en sentido inverso. El don invita al don. La comunicación se hace intercambio, pero no al modo de un reembolso de tipo económico ni porque deseemos saldar una deuda, ya que nos hallamos en el ámbito de la gratuidad del amor. El regalo, por otra parte, y más allá de su utilidad, mantendrá siempre la memoria del don recibido. Por eso es bueno que tenga un valor simbólico. Porque su «eficacia» espiritual como regalo, más allá de la que pueda tener el objeto en sí mismo, está ligada a su significado. Los regalos alimentan el amor y jalonan la historia común de dos personas.

El segundo ejemplo nos lo ofrecen los lingüistas al hablar de los actos de habla *performativos*. Por lenguaje performativo se entiende aquel que realiza lo que dice por el mero hecho de decirlo. El «sí» que se dicen los novios para contraer matrimonio es una palabra que realiza lo que significa; esto es, no sólo expresa al compromiso de cada uno, sino que lo efectúa. La relación de ambos ha cambiado a partir de ese «sí»: son marido y mujer. Lo mismo vale para un juramento, o para los votos, por medio de los cuales el religioso o la religiosa se comprometen ante Dios a practicar la castidad, la pobreza y la obediencia en el seno de una comunidad. Es bien sabido, por lo demás, que un gesto subraya gozosamente las palabras pronunciadas. Los novios se ponen mutuamente las alianzas como signo concreto de su unión, y se besan ante los testigos de su boda.

3.1. *El don de la gracia*

Los sacramentos son los regalos, los dones que Dios hace a los hombres por Cristo y en la potencia del Espíritu. Son actos

²² Hago uso de los términos «causa» y «causalidad» por más que hayan sido criticados estas últimas décadas, ya que me parecen ineludibles en esta materia. Está claro, de cualquier modo, que no se trata de una causalidad científica.

simbólicos²³ que significan la intención de salvar de la que era portadora el gesto de Cristo. El regalo así concedido es lo que llamamos la gracia. Pero, contrariamente a una idea demasiado corriente, la gracia no es una cosa, sino una relación. La gracia es el amor que Dios nos tiene. El propio término pone de relieve la gratuidad del amor: la gracia es benevolencia, favor, afabilidad, auxilio e indulgencia. María encontró «gracia ante Dios» (Lc 1,30), y el ángel la saludó llamándola «llena de gracia» (Lc 1,28), esto es, llena del amor de Dios. La gracia puede ser buena o mala, eso que llamamos «desgracia»: preferimos caerles en gracia a los poderosos; e incluso hablamos de «estados de gracia» retomando el modo de hablar de nuestros catecismos, que nos decían que estamos «en estado de gracia» cuando nada en nosotros se opone a la amistad divina. Todos estos usos del término en nuestra lengua de todos los días nos muestran que la gracia es una relación. Pero la gracia es también belleza, encanto, atractivo, fuente de alegría; hablamos de la gracia que tiene el gesto de un niño o un rostro. En la gracia divina se juntan estos dos elementos: el amor y la belleza.

La gracia es, pues, la benevolencia amorosa de Dios hacia los hombres, así como la bendición que de Dios recibimos. En la gracia de Dios se nos comunica él mismo, transformándonos para hacernos capaces de recibirlo. La gracia de los sacramentos es la realidad de esta benevolencia para con nosotros, manifestada y particularizada según las diversas situaciones por las que pasamos en la vida. A eso se debe que la tradición cristiana nos diga que los sacramentos son causas porque son signos, es decir, mensajes. Su eficacia es intencional; y tengamos en cuenta que la intención es una realidad espiritual que se expresa con un gesto material. Se habla, así, de causalidad

simbólica, tal como decimos que el cuerpo es el símbolo del alma.

De esta manera la causalidad de los sacramentos no es en absoluto «técnica»; es, muy en contraste, eminentemente libre, dado que se ejerce de una persona libre a otra persona libre. Encontramos analogías en la educación que los padres dan a sus hijos o en la influencia del maestro sobre su discípulo. La libertad de unos forma la libertad de los otros de modo que esta se enriquezca. La influencia recibida es libremente aceptada, como lo demuestra el hecho de que quepa igualmente rechazarla. Los niños, en efecto, no tienen por qué seguir de cerca el modelo de sus padres, pero necesitan la educación que sus padres les ofrecen para llegar a ser ellos mismos; de igual manera, el discípulo ejercerá su independencia a la hora de repetir o no las ideas de su maestro.

Dado que se trata de una causalidad libre y dirigida a las libertades, la causalidad de los sacramentos actúa en el tiempo. Puede, pues, anticiparse, y así, el que se prepara para el bautismo con toda su buena fe vive ya la gracia del bautismo. E igualmente puede posponerse, y el que ha recibido un sacramento sin las disposiciones suficientes las apreste después de la celebración.

Los sacramentos se inscriben en esta iniciativa del don que nos pide, al tiempo que lo hace posible, que correspondamos con otro don. Son acontecimientos de gracia con los que nos vamos encontrando a lo largo de nuestra vida, del mismo modo que el acontecimiento de la gracia de Jesús se fue prolongando durante toda su existencia. Esta, la vida de Jesús, ejercía ya, por cierto, y como ya hemos visto, una causalidad sacramental; sabemos, en efecto, que sus gestos de amor y de salvación impresionaban de tal modo a sus contemporáneos que los convertían. Pues bien, la fecundidad

²³ Cf anteriormente, pp. 29-34.

sacramental de la vida de Jesús se ha universalizado, en el espacio y el tiempo, bajo la forma ritual cuya institución se fundamenta en él: los sacramentos. Estos «amonedan», si podemos hablar así, para cada uno de nosotros la libre causalidad divina que nos ha creado y salvado; y esta fecundidad se vive en la Iglesia, signo sacramental ella misma del don de salvación. Los sacramentos, por último, los celebran ministros establecidos en la Iglesia en virtud de un gesto asimismo sacramental, quedando con ello bien a las claras que todo el organismo de los sacramentos no es resultado de un poder humano, sino un don de Dios²⁴.

4. ¿Qué es el carácter sacramental?

Tres sacramentos, nos dice la Iglesia: el bautismo, la confirmación y el orden, imprimen carácter en la persona que los recibe. ¿Qué quiere decirse con ello? Una convicción profunda, que se remonta a los orígenes, juzga que los mentados sacramentos se dan una vez por todas, que no deben repetirse jamás; en contraste con ello, por un lado, la eucaristía y la penitencia pueden vivirse a menudo, y, por otro, el matrimonio y la unción de los enfermos pueden, si las circunstancias lo requieren, reiterarse una vez o incluso más.

Pero, ¿qué ocurre si alguien ha recibido el bautismo en tan mala disposición que le impide recibir la gracia de la amistad divina? Acabamos de ver que no puede ser bautizado de nuevo. ¿Queda entonces definitivamente excluido del designio de salvación? La respuesta es que la fecundidad de gracia del sacramento se hará efectiva en el momento en que se produzca

la conversión real del bautizado. Por tanto, el sacramento, a pesar de ser infructuoso, no había sido, con todo, inexistente o inválido. El bautizado, después de todo, sí ha recibido «algo» del bautismo, algo lo bastante importante como para que no se pueda repetir.

En efecto, Cristo imprimió su marca espiritual en ese bautizado del que hablamos. Y la marca es definitiva. Basta, pues, que se convierta, en la fe y en la caridad, para que la fecundidad de gracia del bautismo «reviva» en él, aun después de haber sido obstaculizada. A esta marca se le da el nombre de «sello» (*sphragis* en griego), término de raíz bíblica, empleado ya a propósito de la circuncisión y que alude a la marca del Espíritu prometido. San Agustín tradujo al latín el término «sello» por «carácter», que implicaba una imagen muy concreta, pues designaba –ya lo hemos dicho– la marca de las reses de un rebaño, o bien el tatuaje de los soldados enrolados en el ejército romano. Durante la Edad media la teología del carácter se irá afinando hasta fijar la idea de un signo o marca espiritual e indeleble en el alma del bautizado, del confirmado y del ministro ordenado; marca que no permite reiterar esos tres sacramentos. Y esta doctrina fue más tarde confirmada por el concilio de Trento. Retengamos, pues, que es requisito ver siempre en ellos la marca de Cristo y del Espíritu Santo.

B. La Iglesia hace los sacramentos

Queda, pues, sentado que los sacramentos constituyen un don de Cristo a la Iglesia, si bien esta carece de todo poder sobre la realidad de los sacramentos. La otra parte del recorrido es, como se ha anticipado, que esos mismos sacramentos le han

²⁴ Para este desarrollo, me inspiro en las ideas de K. Rahner y de L. M. Chauvet.

sido confiados a la Iglesia para que ella los administre a los creyentes. Ahora bien, cuando hablamos de sacramentos nos referimos a realidades de orden práctico que afectan a personas incardinadas en la historia según modalidades culturales muy heterogéneas. La Iglesia ejerce, a este respecto, una doble responsabilidad de cara a los sacramentos, con el fin de que sean vividos y recibidos en plena conformidad con la intención de Cristo. Dicha responsabilidad es, por un lado, litúrgica y, por otro, disciplinaria (relativa al Derecho canónico). El cometido de la Iglesia, en este ámbito, consiste en garantizar que los sacramentos se celebren en una figura a través de la cual se transparente, cuanto sea posible, su verdadero sentido, y asimismo que su administración responda a un número de reglas en consonancia con la naturaleza y valor de lo administrado.

1. La Iglesia, responsable de la liturgia

Cristo dejó muy pocas indicaciones precisas sobre la liturgia de los sacramentos²⁵. Sólo a propósito de la eucaristía contamos con algunas. De manera que, desde un principio, las comunidades cristianas se vieron en la necesidad de crear una buena parte de dicha liturgia. Con todo, no partía de cero, ya que se asentaba sobre el legado de la oración judía. La gran regla inicial fue la improvisación fundamentada sobre los datos de la nueva fe. Así, por ejemplo, para la eucaristía había que obedecer a las palabras de Jesús cuando requirió que hiciéramos lo mismo que él había hecho; con ese fin, se integró lo que narraban los relatos de institución en una liturgia de la Palabra, seguida de una plegaria eucarística que desembocara en la comunión.

²⁵ Ya hemos hablado anteriormente de este punto con referencia a la materia y la forma de cada sacramento.

1.1. La liturgia sacramental en la Iglesia antigua

De finales del s. I nos ha llegado un opúsculo llamado *Doctrina de los doce apóstoles* o *Didajé*. Se trata de un breve manual de catequesis, de liturgia y de prescripciones disciplinarias; en pocas palabras, un embrión de catecismo, de misal y de código de derecho canónico. La parte litúrgica se compone de una primera descripción del bautismo y una liturgia eucarística. Estos textos nos muestran que la oración cristiana hunde sus raíces en el modelo de las bendiciones judías pronunciadas a la mesa; de modo que las más antiguas oraciones eucarísticas que poseemos son el resultado de cristianizar las oraciones judías de bendición. La manifestación lingüística de dicho proceso se manifiesta en el paso del término «bendición» al de «eucaristía» para designar la nueva celebración cristiana. Esta tiene lugar el domingo y comienza con una petición de perdón. Vemos, pues, cómo se va construyendo paso a paso una liturgia cristiana original. A mediados del s. II san Justino da fe de un estadio más evolucionado de la celebración eucarística.

De comienzos del s. III data otro opúsculo litúrgico y disciplinario del que también disponemos: *La tradición apostólica*, atribuida a san Hipólito de Roma. La obra ofrece un ritual, ya algo más detallado, para el bautismo, la eucaristía y las ordenaciones, partiendo de la de obispo. Contiene asimismo una de las primeras oraciones eucarísticas redactadas, origen de la segunda plegaria eucarística del rito de Pablo VI. Pero añade: «Que el obispo dé gracias como anteriormente. No es necesario que lo haga con las mismas palabras ni se esfuerce en pronunciarlas de memoria. Si alguno es capaz de recitar una plegaria prolongada, que así lo haga; si otro, en cambio, prefiere una breve, que la diga. Que cada cual ore según su

capacidad dando gracias a Dios; pero que pronuncie una oración sanamente ortodoxa»²⁶.

A mediados del s. IV san Cirilo de Jerusalén, en sus *Catequesis mistagógicas* (de iniciación a los misterios sagrados), describe a los nuevos bautizados los ritos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, sacramentos que han recibido durante la noche pascual. Y es que, según la regla del arcano, o secreto, aunque el credo se les enseñaba a los catecúmenos antes del bautismo, sólo se les revelaban los sacramentos o misterios una vez los habían recibido. En el texto volvemos a encontrar una descripción precisa de la estructura de la plegaria eucarística; no hay un texto establecido, sino la explicación del contenido y del sentido de las oraciones.

De esta manera fueron codificándose, gracias a formularios cada vez más fijos, las grandes liturgias de Oriente y de Occidente. La fijación la hicieron necesaria las herejías que iban surgiendo, pero siguió siendo flexible y abierta siempre a variaciones y novedades. La diversidad dependía directamente de la variedad de lenguas, ya que cada pueblo o región tenía su liturgia en su propia lengua. Así se desarrollaron algunos grandes grupos de liturgias. En Oriente, en torno a los dos centros urbanos principales de Antioquía en Siria (actualmente en Turquía) y Alejandría en Egipto. En Occidente, de manera similar, hay que distinguir inicialmente entre dos tipos de liturgia: el romano, de un lado, y el tipo gálico y mozárabe, de otro. El rito romano era, en principio, el de la ciudad de Roma, que luego se fue extendiendo, con algunas variantes, por toda Italia; en Milán se seguía la liturgia llamada ambrosiana (en referen-

cia a san Ambrosio), que se inspiraba libremente en la tradición romana. El rito romano pasó los Alpes, y Carlomagno lo impuso en su imperio. De igual manera, fue suplantando a las liturgias locales en la Galia, Germania y más tarde en España. Una de las características del rito romano era la plegaria eucarística que acabó llamándose *canon romano*. Roma tenía una fórmula única, mientras que las demás liturgias occidentales carecían de fórmulas fijas; con todo, en una época en que la imprenta aún no existía, el rito podía conocer particularidades muy diversas.

1.2. En la Edad media y en los tiempos modernos

Resumiendo mucho, se puede señalar, después de un período de improvisación controlada que llega hasta finales del s. IV, un período cuyo rasgo principal es el nacimiento de los formularios, que se prolonga entre los ss. IV y VII; un tercero, del s. VIII al s. XII, durante el cual se produce la compilación de unas y otras liturgias, y, por último, el de la fijación, que va del s. XIII al s. XIV. Este largo desarrollo está íntimamente ligado al crecimiento de la Iglesia en Asia, en África y en Europa, entre culturas y lenguas diferentes, lo cual generó el celo pastoral por expresar de manera adaptada y elocuente el contenido de los sacramentos.

Este largo itinerario debe servirnos para entender la reforma que siguió al concilio de Trento. El final de la Edad media coincidió con cierta decadencia litúrgica. Una creatividad intemperada había hecho cundir ritos adventicios. El pueblo, poco cultivado, se sentía a menudo excluido de una liturgia que no comprendía y, para expresar su fe, se servía de

²⁶ HIPÓLITO, *Tradition apostolique*, 9 (trad. de B. BOTTE), SCH 11 bis, 65 (trad. esp., reproducida aquí, *La tradición apostólica*, Lumen, Buenos Aires 1990, 50).

devociones. La invención de la imprenta, por otra parte, facilitaba la reforma y favorecía la difusión de liturgias más fijas. El concilio de Trento tomó la decisión de acometer la reforma, que fue confiada al papa. El procedimiento fue exactamente el mismo que en el Vaticano II con Pablo VI. En 1570 se publicó el nuevo misal, llamado de san Pío V, y el ritual en 1614. La finalidad del rito reformado era restablecer en la Iglesia la regla antigua de la plegaria y unificar las celebraciones litúrgicas. La reforma promovió cierto aligeramiento de los ritos y una simplificación del calendario. Como la imprenta existía ya, se comenzaron a publicar con regularidad el *Ordo missae* y los libros litúrgicos puestos al día, que ofrecían indicaciones sobre el modo de celebrar.

La reforma tridentina impuso el rito romano de la misa a todo el Occidente y a sus nuevos descubrimientos, es decir, no sólo a su extremo occidental, que es América, sino también hacia Asia, es decir, India, y el Extremo Oriente (Japón y China). Según la decisión tomada en el concilio de Trento, la liturgia seguía celebrándose en latín, pero se invitaba a los pastores a hacer cuanto de su mano estuviese para enseñar al pueblo en lengua vulgar, incluso interrumpiendo, para ello, el desarrollo de los ritos de la misa. Tras un período de creatividad litúrgica inducido por esta reforma, la liturgia conoció en Occidente –lo que equivale a decir en casi todo el mundo, pues las liturgias de tradición oriental sólo se practicaban en Oriente Medio– un tiempo de estabilidad que duró tres siglos, lo que pudo dejar la impresión de que la liturgia y el empleo del latín eran intangibles.

Sin embargo, la vida litúrgica se desperezó en el s. XIX. Podemos, así, relacionar el origen del movimiento litúrgico que desembocó en el Vaticano II, con la obra del benedictino Prosper Guéranger (1837-1875), primer abad de Solesmes.

Poco después, a comienzos del s. XX, se desarrolló un fecundo movimiento litúrgico que, nutrido de los nuevos estudios históricos, fue guiado por la preocupación pastoral de hacer la liturgia más accesible al pueblo, de modo que pudiera participar activamente. A dos papas de la primera mitad del siglo hemos de situarlos en este movimiento: Pío X, con sus decretos sobre la comunión frecuente y la comunión de los niños, y Pío XII, con su reforma de la liturgia de la Semana Santa. Mucho antes del Vaticano II comenzaron a reformarse los libros litúrgicos que provenían del concilio de Trento. En la misa según el rito de 1962 se observan ya diferencias respecto de la liturgia de san Pío V.

Así pues, la reforma decidida por el Vaticano II es el resultado de una búsqueda que venía de siglos atrás. En su primera constitución, *Sacrosanctum concilium*, consagrada a la liturgia, el Concilio sentaba los principios generales para la restauración y progreso de la liturgia, «cumbre y fuente de la vida eclesial». Uno de los objetivos principales era favorecer la participación activa de los fieles en el acto litúrgico y concederle mayor presencia a las Escrituras en las celebraciones. El Concilio abre la posibilidad a un uso generoso de las lenguas de los diversos países y defiende la adaptación de la liturgia al temperamento de los diferentes pueblos. Tras ello, y por último, solicita una revisión general de los ritos sacramentales, del Oficio divino y del calendario litúrgico.

Después del Concilio se instauró un consejo litúrgico con el fin de que llevara a cabo todos aquellos reajustes. En 1970 se publicó el nuevo *Ordo missae*, preparado bajo la autoridad de Pablo VI, donde se aligeraba el rito tridentino de ciertas redundancias. La liturgia de la Palabra adquiría mayor peso. Se establecía un ciclo de tres años para las lecturas de los domingos.

La plegaria universal, u oración de los fieles, que sólo estaba vigente para el Viernes Santo, se recuperaba para los domingos y fiestas. Las fórmulas del ofertorio, desarrollado en paralelo a la plegaria eucarística, se aligeraron también. El Canon romano, siempre en uso, se acompañó de una selección de otras tres plegarias eucarísticas, inspiradas en liturgias antiguas, con el fin de evitar la monotonía de la repetición. La epiclesis, es decir, la invocación a Dios para que envíe al Espíritu Santo a transformar los dones del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, es igualmente revalorizada, pues el Canon romano, que la conocía desde antiguo, la había dejado caer en el olvido. Se permitió, además, con ciertas restricciones, la comunión bajo las dos especies; y se restauró la concelebración de la eucaristía por varios sacerdotes.

El concilio Vaticano II impulsó, pues, un buen número de «novedades»; aunque, bien mirado, casi siempre se trataba, en realidad, de una vuelta a lo más antiguo. La tradición hacía gala de su buena memoria y su capacidad para hacer algo nuevo a partir de lo antiguo. De ahí que no se pueda pretender establecer una oposición entre la «misa nueva» y el «rito de siempre». Ambas expresiones son igualmente falsas: la misa nueva es, en muchos aspectos, más antigua que la tridentina. Si bien es cierto que hay una tradición dos veces milenaria de la eucaristía a partir del testimonio de san Pablo, la historia demuestra que no ha habido jamás un «rito de siempre» o un «rito bimilenario». En lugar de eso, hemos de concluir que la unidad de un mismo y único sacramento se realiza de manera plural a través de la historia y la geografía del mundo. Y este movimiento de tradición, hecho de fidelidad y creación, ha proseguido hasta nuestros días: su dinamismo lo ha

llevado a integrar la misa tridentina y no ha dejado de verificar la «restauración» que se ha llevado a término a la zaga del Vaticano II.

2. La Iglesia, responsable de la administración de los sacramentos

Pero la gestión litúrgica de los sacramentos no basta. Del mismo hecho de que los sacramentos sean actos concretos que afectan a las personas se sigue cierto número de problemas prácticos, si se quiere que sean justamente administrados según la intención de Cristo y que den todos sus frutos. Es cuestión de derechos y deberes. Si, visto desde una perspectiva, los fieles tienen derecho a un acceso normal y expedito a los sacramentos de la Iglesia; visto desde la otra, la Iglesia jerárquica tiene el deber de permitirles dicho acceso, poniendo los sacramentos a su disposición. Pero los fieles tienen igualmente deberes en su acceso a los sacramentos, y la Iglesia, el derecho de indicarlos y recordarlos si es necesario.

2.1. *El Derecho canónico*

Todo esto exige, desde luego, una codificación, que es lo que contiene el Derecho canónico. La función del *Código de Derecho canónico* es prever los problemas que se plantean a la Iglesia y ofrecer los reglamentos necesarios para resolverlos, como ocurre en cualquier otra sociedad. Dado que la reglamentación puede ir cambiando con arreglo a las épocas, el Derecho canónico debe también reformarse. El Código en vigor data de 1983; y, aunque es fruto de la serie de reformas en la Iglesia

que Juan XXIII impulsó durante el último concilio, no se promulgó, dada su complejidad técnica, hasta el papado de Juan Pablo II. El Código anterior fue promulgado, en 1917, por Benedicto XV. Al indicar claramente cuáles son los derechos y deberes de los diversos miembros de la Iglesia, el Derecho canónico rinde servicio a las personas, y vela en particular porque no haya abusos en el ejercicio de la autoridad y porque los fieles puedan defenderse, si hubiere necesidad de ello.

El libro IV del vigente *Código de Derecho canónico* está consagrado a la «función de santificar la Iglesia» y, en su primera parte, trata de los siete sacramentos. Respecto a cada uno de ellos, el texto va indicando las condiciones mínimas para la validez de su celebración, quién puede ser sujeto y ministro en cada caso, los impedimentos (en especial, los relativos a las ordenaciones y el matrimonio). También está reglamentado lo que es propio de cada sacramento, por ejemplo, la inscripción en registros, por lo que hace a los tres sacramentos que no se repiten. Dichos registros, que deben estar al día, con los datos de confirmación, matrimonio y ordenación añadidos a los del bautismo, ofrecen la carta de identidad cristiana de cada fiel. El sacramento del matrimonio es el que da lugar a un mayor número de disposiciones, a causa del carácter definitivo del compromiso mutuo entre los dos esposos. La disolución del vínculo está prevista para aquellos casos en que algún impedimento grave o un defecto de consentimiento hubiesen podido afectar la celebración del sacramento.

2.2. Sacramentos válidos y sacramentos fructuosos

La Iglesia vela en particular porque los sacramentos se administren de manera válida, lo que equivale a decir que cumplan

adecuadamente las condiciones que hacen de ellos actos de Cristo; pero también de manera fructuosa para los fieles. La cuestión en torno a los requisitos de validez del bautismo se planteó ya en el s. III a propósito de los bautismos celebrados, en África del Norte, por Iglesias que se declararon cismáticas. San Cipriano de Cartago, un obispo que afrontó con mucho arrojo el martirio, adoptó al respecto una postura en extremo rigurosa. Dado que el bautismo confería el don del Espíritu Santo, san Cipriano consideraba que un ministro privado del don del Espíritu, por haber disentido de la comunión de la Iglesia, no podía transmitir lo que él mismo no tenía. Él fue autor de la famosa fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación»²⁷, cuyo sentido era que quien hubiese abandonado la Iglesia había abandonado la nueva arca de Noé, el arca nueva de la salvación, y caído a las aguas del diluvio; fuera de la Iglesia, pues, según él, no había ni bautismo ni salvación.

La tradición ortodoxa ha seguido en general fiel a la posición de Cipriano, con Firmiliano de Cesarea, un contemporáneo en Oriente del santo de Cartago. Fuera de la Iglesia ortodoxa, que se considera la única Iglesia de Cristo, no hay, pues, bautismo válido, al menos en principio. Lo cual, por supuesto, entraña graves consecuencias para el plan ecuménico. Sin embargo, la Ortodoxia admite una «economía», es decir, y siempre en el caso de que el bien superior de la Iglesia estuviese en juego, una excepción a la regla o un alivio del rigor, que permite dar por válidos los bautismos y demás sacramentos celebrados en otra Iglesia. Esta disposición de indulgencia se ejerce cuando

²⁷ Sobre esta fórmula, cf. B. SESBOÜÉ, «Hors de l'Église pas de salut» *Historie d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004 (trad. esp., *Fuera de la Iglesia no hay salvación: historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Mensajero, Bilbao 2006).

un cristiano bautizado solicita ser recibido en la Iglesia ortodoxa; pero de ahí a que se aplique en todo momento o lugar media un largo trecho. Podemos pensar que dicha «economía» entraría en juego, con retroactividad por así decir, si se llega a una reconciliación plena entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. Pero recordemos que, no hace mucho, cierto delegado ortodoxo expresó, durante un encuentro ecuménico, una idea ciertamente tajante: el papa Pablo VI no puede ser obispo de Roma, ya que no está bautizado...

En Occidente, sin embargo, el asunto no quedó ahí. El problema volvió a plantearse, de nuevo en África del Norte, en tiempos de san Agustín. La Iglesia cismática de los donatistas, fundada y desarrollada por el obispo Donato, celebraba numerosos bautismos, y algunos de sus fieles solicitaban más tarde ser acogidos en la Iglesia católica. ¿Qué había que hacer: volverlos a bautizar o admitirlos tras exigirles una profesión de fe? Agustín llegó a la conclusión de que ya estaban bautizados, basándose en un argumento más profundo que el de Cipriano: no es el ministro quien concede la gracia del Espíritu Santo, pues, en definitiva, es siempre Cristo quien bautiza. Del ministro lo único que se espera es que celebre el bautismo adecuadamente y con la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Los bautismos administrados en el cisma son, por consiguiente, válidos y no deben repetirse; la «marca» de Cristo ha sido ya otorgada. Si bien la disidencia del fiel cismático ha impedido que el bautismo diese fruto, el simple hecho de la reconciliación con la Iglesia le confiere la fecundidad en la gracia del Espíritu.

Tal fue la doctrina que se hizo preceptiva en Occidente y que ha permitido el reconocimiento mutuo de los bautismos entre las Iglesias católica, anglicana, luterana y reformadas.

Y el reconocimiento va aún más lejos que en tiempo de san Agustín, pues la Iglesia católica reconoce que los bautismos administrados en las Iglesias protestantes son asimismo fructuosos²⁸.

En tiempos modernos el debate se ha trasladado a la validez de las ordenaciones en las Iglesias de Occidente que rompieron la continuidad de sucesión apostólica entre los obispos. Por ese motivo el papa León XIII declaró, en su encíclica *Apostolicae curae*, de 1896, nulas las ordenaciones anglicanas. Es cierto que la modificación de los libros litúrgicos, al producirse las primeras ordenaciones anglicanas, manifestaba que los obispos no tenían la intención de hacer lo que hace la Iglesia cuando ordena a un sacerdote o a un obispo. La decisión fue muy dolorosa para la Comunión anglicana, que valoraba en mucho a su episcopado, «histórico» desde el tiempo de los apóstoles. A eso se debe el que, desde entonces, haya obispos anglicanos que se han hecho ordenar por obispos católicos viejos, en quienes la Iglesia católica sí reconoce la presencia de la sucesión episcopal. A partir de ahí la situación se ha tornado tan compleja que resulta apenas discernible.

Ahora bien, la cuestión de la validez no es la única que preocupa a la Iglesia. El conjunto de disposiciones jurídicas sobre los sacramentos tiene una finalidad eminentemente pastoral. La Iglesia vive en la historia y, cuando administra sus sacramentos, se encuentra con fieles que pertenecen a un mundo social y cultural determinado, un mundo en constante evolución. El problema de la Iglesia consiste, pues, en adaptar

²⁸ Sólo las Iglesias baptistas quedan fuera de este acuerdo porque rechazan la validez de cualquier bautismo de niños; cf, aquí, la sección V del capítulo 3 («La pastoral del bautismo y el bautismo de los niños en la actualidad»).

lo mejor posible su gestión de los sacramentos a las evoluciones históricas de la consciencia humana. Son muchas las determinaciones que, como tendremos ocasión de ver, se han ido alterando a lo largo de la historia. El cambio más llamativo de los producidos es el de la disciplina de la penitencia, que en un principio era pública, larga e irrepetible, y que, con el paso de los siglos, se ha hecho privada, rápida y reiterada a menudo²⁹. Estas evoluciones son resultado de la responsabilidad pastoral de la Iglesia. Así se entiende el que se erijan, según las épocas, nuevas normas, tales como la forma pública del matrimonio a raíz del concilio de Trento³⁰. Es una tarea siempre inacabada, propia de cada una de las etapas en la peregrinación de la Iglesia.

Charles Péguy decía que en los asuntos humanos todo comienza en mística y acaba en política. Tal vez el presente capítulo ha podido dar esa impresión. Hemos partido de Jesús, sacramento fundador, y de sus gestos salvadores, y hemos acabado en las precisiones jurídicas y canónicas en las que la Iglesia tiene una parte principal. Pero esa impresión no sería justa, pues mantenerla supondría olvidar que los sacramentos descansan en la lógica de la Encarnación, en la cual el Verbo de Dios se encuentra con la humanidad en su condición temporal y carnal. Los sacramentos se transmiten según la misma ley que el Verbo, que la palabra de Dios. De manera que, si no traspasaran la barrera etérea de los principios, no serían ya sacramentos. Dado, pues, que son gestos concretos, realizados en la historia frágil de las comunidades humanas, los sacramentos deben someterse a todas las contingencias de la historia.

²⁹ Cf. más adelante, pp. 265-267.

³⁰ Cf. más adelante, pp. 414-418.

CAPÍTULO 3

El bautismo, fundamento de la identidad cristiana

El bautismo es el primer sacramento, el que hace cristiano, la puerta que da acceso a todos los demás. Es el sacramento de la identidad cristiana. Por ese motivo, el bautismo es, más que ningún otro, el sacramento «que permanece», según decía san Agustín, el sacramento que se administra una vez por todas. La «carta de identidad» bautismal ni se pierde ni se renueva. Por eso la figura del bautismo es la del nacimiento, es decir, la de un comienzo desde cero. El bautismo hace que nazcamos de nuevo, como le dijo Jesús a Nicodemo. Nuestro primer nacimiento nos da la vida de los hombres, y este segundo nacimiento, la vida de Dios. El bautismo hace que nazcamos en la Iglesia y, en último extremo, hace que la Iglesia, la gran bautizada, nazca. Se entiende, así, que hay un solo bautismo, del mismo modo que, a los ojos de Dios, hay una sola Iglesia¹ y un solo Cristo.

La celebración del bautismo es inseparable de la profesión de fe, que deben pronunciar el catecúmeno o los padres del niño cuyo bautismo se solicita. En la Iglesia primitiva el credo

¹ Aunque las Iglesias estén divididas en la actualidad –división que, como veremos, tiene sus consecuencias respecto del reconocimiento de los bautismos–, la Iglesia es fundamentalmente una, de lo que damos fe en el Credo: «Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica».

dialogado entre el ministro y el neófito constituía la forma misma del bautismo. Y es que la profesión de fe –o Símbolo de la fe– pertenece a la carta de identidad cristiana. En el s. IV san Basilio el Grande manifestaba de manera emotiva su convicción en el vínculo esencial entre el bautismo y la confesión de la fe:

«¿Cómo nos hacemos cristianos? Por la fe, responderán todos. Pero, ¿de qué manera somos salvos? Porque volvemos a nacer por la gracia del bautismo que viene de lo Alto [...]. Si el bautismo es para mí principio de vida y si el primero de los días es el de la regeneración, es evidente que la palabra más preciosa será asimismo la pronunciada cuando recibí la gracia de la adopción filial [...]. Para mí mismo pido en mi oración poder entrar con esta profesión en la casa del Señor»².

La profesión de fe es, pues, a los ojos de san Basilio un viático para la vida eterna.

El rito del bautismo es el rito del agua, ya sea por inmersión, ya por afusión sobre la frente del bautizado. Partamos entonces del *simbolismo del agua* como vía para aproximarnos al misterio del bautismo, según el siguiente plan de trabajo. Los sacramentos –ya hemos visto por qué– requieren la gestualidad del rito, y los ritos hunden sus raíces en la experiencia ancestral de la humanidad; si bien el cristianismo los refiere al acontecimiento de Jesucristo (sección primera). A continuación acudiremos a las Escrituras para ver cómo podemos dar cuenta de la institución del bautismo por Cristo (sección segunda). Conforme al antiguo adagio según el cual la ley de

la oración es la ley de la fe (*lex orandi, lex credendi*), profundizaremos nuestros conocimientos a partir de la liturgia y disciplina del bautismo a lo largo de los siglos (sección tercera). A ello seguirá un bosquejo de la doctrina del bautismo como sacramento de la alianza entre Dios y el hombre (sección cuarta). Y abordaremos, por último, cuestiones de disciplina concreta y de pastoral, en especial las razones que justifican el bautismo de los niños (sección quinta).

I. En el origen del bautismo, el simbolismo del agua

Los sacramentos alcanzan al hombre por vías auténticamente humanas. Por eso, antes de comenzar a estudiarlos uno por uno, propongo una reflexión acerca de la región de nuestra condición humana donde halla acogida el simbolismo de los sacramentos. Haré, pues, explícitos datos que suelen alojarse en nuestro inconsciente, pero que, haciéndolos conscientes, pueden ayudarnos a penetrar con más facilidad en el universo de la ritualidad cristiana y a comprender por qué los sacramentos están, por así decirlo, atados a nuestro cuerpo. En lo que respecta al bautismo, el simbolismo del agua, fuente a la vez de vida y de muerte, nos permite captar el misterio de Cristo, que nos da la vida pasando por la muerte.

1. Las aguas de la vida y las aguas de la muerte

En la consciencia religiosa universal las aguas se perciben como algo que puede hacer morir, pero también vivir. Es lo que afirma la vieja fórmula alquímica: «El agua es lo que mata y lo que

² BASILIO DE CESAREA, *Sur le Saint-Esprit*, X, 26 (trad. de B. PRUCHE), SCH 17 bis.

hace vivir». Las aguas son aguas de la muerte, el abismo donde los seres desaparecen, pierden su forma y mueren; y, al mismo tiempo, aguas de la vida, que la generan, como una matriz, que fertilizan y renuevan: son las aguas «cosmogónicas».

El simbolismo del agua es, pues, en su esencia, ambivalente. No hay vida sin agua: en el vientre de su madre el niño crece en el agua, fuente fecunda, recurso maternal. Durante toda su vida ese niño, ya hecho hombre, experimentará la perentoria necesidad del agua, para beber y para lavarse (tema conexo). Sabemos también que el mundo surgió del caos original, caos fundamentalmente húmedo, con aguas arriba y aguas abajo, y, de esa masa, hubo que separar lo seco, el «continente». Las aguas son la sustancia primordial y el fundamento del mundo entero. El agua es «germinativa», fuente de toda vida. Tal es el sentido de la expresión «agua viva»; de ahí que cierto científico haya afirmado que «la vida es agua organizada».

Pero las aguas son asimismo las del diluvio destructor de toda vida. El relato del diluvio bíblico es el de un cataclismo letal como un tifón. El agua que todo lo inunda después de una tormenta es agua que destruye y mata. La paradoja es que después de la muerte viene la vida: el diluvio da lugar a una nueva creación, a una regeneración. El universo se pone de nuevo en marcha. La vida renace enseguida. Y esto es lo que evoca, en nuestro inconsciente colectivo, todo rito de paso por las aguas, que nos «devuelve a las aguas primordiales» de donde han salido todos los seres. «El rito de las aguas tiene, por lo tanto, valor de recreación y de renacimiento para la existencia histórica» (Louis Beirnaert).

El simbolismo de la vida y la muerte está ligado al del agua purificadora. La psicología de Carl G. Jung (1875-1961) –el discípulo de Freud que acabó disintiendo de él y estudió la noción de inconsciente colectivo– verá en ello uno de los

arquetipos que habitan la psique de la humanidad. Mircea Eliade, por su parte, considera que el rito de la inmersión expresa la abolición de la historia:

«La purificación por el agua posee las mismas propiedades; en el agua todo se “disuelve”, toda “forma” se desintegra, toda historia es abolida; nada de lo que existió anteriormente subsiste, ningún perfil, ningún signo, ningún acontecimiento. La inmersión equivale en el plano humano a la muerte, y en el plano cósmico a la catástrofe (el diluvio) que disuelve periódicamente el mundo en el océano primordial. Desintegrando toda forma y aboliendo toda historia, las aguas poseen esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; porque lo que es sumergido en ellas muere, y al volver a salir de las aguas, es semejante a un niño sin pecado y sin historia, capaz de percibir una nueva revelación y de comenzar una nueva vida propia»¹.

El simbolismo del agua en el bautismo hace referencia a todos estos datos. Desde sus primeros siglos la Iglesia atribuyó a las aguas bautismales una función mortífera y maternal. Así lo hace, por ejemplo, san Cirilo de Jerusalén:

«Luego os llevaron de la mano a la piscina santa del divino bautismo, como condujeron a Cristo desde la cruz hasta el sepulcro, que está delante. A cada uno se le preguntó si creía en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y confesasteis la fe que salva, y os sumergisteis por tres veces en el agua, y volvisteis a salir; dando a entender

¹ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1949, 173 (trad. esp., reproducida aquí, de T. Segovia, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México 1972, 184).

allí de forma simbólica los tres días en que Cristo estuvo sepultado [...]. Y en aquel mismo instante moristeis y volvisteis a nacer; y aquel agua de salvación fue para vosotros sepultura y seno materno [...]. En un tiempo único se realizaron ambas cosas; coincidiendo con la muerte, ocurrió vuestro nacimiento»¹.

Las aguas del bautismo, al igual que las aguas de todo baño ritual, son, de ese modo, sepulcrales y maternas. Para san Efrén de Siria el bautismo era un nuevo útero. La Iglesia es también un útero. La celebración de la Vigilia pascual vuelve, en la plegaria de bendición del agua, sobre el tema de las aguas a partir de la creación y del diluvio, viendo asimismo en el agua el elemento de la purificación completa. De manera que el rito cristiano está bien enraizado en la consciencia religiosa universal. El misterio del agua está, desde luego, por todas partes en el Antiguo Testamento: las aguas del Génesis son la matriz de la creación; las aguas del diluvio están ligadas a la alianza con Noé; las aguas del mar Rojo recuerdan la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto; las aguas del Jordán se asocian a la entrada en la Tierra prometida. Y Jesús forma parte de esta historia gracias a su bautismo en el Jordán y a su conversación con la samaritana acerca del «agua viva» (Jn 4,7-26).

2. La transición cristiana de la cosmología a la historia

Con todo, es fácil detectar una diferencia en lo que respecta al bautismo cristiano. Mientras que las reflexiones preceden-

¹ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 4; SCh 126, 111-113 (trad. esp., reproducida aquí, de J. Sancho Bielsa, *Catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 462-463).

tes sitúan a la humanidad en su relación fundamental con el cosmos, es un hecho que la referencia primordial de los sacramentos son realidades históricas. La Iglesia de los primeros siglos no vincula las aguas bautismales con las aguas primordiales, donde todo ser desaparece y es regenerado. Para los Padres y los rituales de la Iglesia, el rito de inmersión y emergencia no depende de un fundamento mítico, sino de un acontecimiento histórico, la muerte y la resurrección de Cristo, así como de la Iglesia, viva en la historia. «La maternidad de las aguas no remite al seno arcaico, sino a la maternidad concreta de la comunidad eclesial» (L. Beirnaert). En el último texto citado más arriba Cirilo, tan elocuente sobre el tema del agua que da la muerte y la vida, precisa que la inmersión significa simbólicamente la sepultura de Cristo durante tres días. Lo que el bautismo actualiza, en efecto, es el acontecimiento redentor, cuyo fundamento es Jesús, el Cristo. En ello radica la originalidad absoluta del bautismo cristiano. Esto ya lo indicó san Pablo:

«¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida» (Rom 6,3-4).

No cabe duda de que en el bautismo cristiano sigue presente una relación con las aguas de la muerte y la vida. Pero esta relación ya no es inmediata, está marcada por el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo; muerte que, primero, el Nuevo Testamento y, más tarde, la tradición de la Iglesia presentan ciertamente como un bautismo, es decir,

como una inmersión en las aguas de la muerte: «Tengo que recibir un bautismo de dolores, y estoy angustiado hasta que se realice» (Lc 12,50).

Para la Iglesia de los primeros siglos, la inmersión de Cristo en las aguas de la muerte no significa la desaparición del Señor ni su regeneración, sino su victoria sobre las aguas. «Cristo es bautizado, pero para luchar y vencer». De igual modo se concibe el bautismo de Jesús en el Jordán: su descenso a las aguas es una victoria sobre estas, y, en consecuencia, una transformación radical del poder de las aguas. Y es precisamente en el bautismo victorioso de Cristo en las aguas de la muerte donde se originan las aguas bautismales cristianas. Estamos, pues, ante una actuación propiamente cristiana sobre el simbolismo del agua. Las aguas bautismales trasplantan el misterio del bautismo en dicho simbolismo.

Volvemos a encontrarnos, en el bautismo, con una ley general ya de algún modo aludida: el cristianismo retoma el vocabulario y los ritos de la historia de las religiones, pero modifica radicalmente su sentido haciéndoles decir algo distinto; los hace, en suma, pasar de lo cosmológico a lo histórico.

3. El agua, el Espíritu y la Iglesia

En el bautismo de Jesús interviene, además, el Espíritu en forma de paloma, lo que nos devuelve al simbolismo de la creación original, cuando el Espíritu planeaba sobre las aguas del abismo, que vuelve a aparecer en el relato del diluvio, cuando Noé envía a la paloma, al producirse la bajada de las aguas. Jesús «transforma» –si es lícito emplear esta palabra con el sentido que se le da en el rugby– el bautismo de agua que recibe de Juan Bautista, que es bautismo de penitencia

para la remisión de los pecados, en bautismo del Espíritu, don de Dios manifestado en el descenso de la paloma. Un vínculo esencial une, de esta manera, al agua y al Espíritu: la fluidez del agua, que adopta todas las formas y penetra en todos los sitios, seamos o no conscientes de ello, tiene una afinidad simbólica con el Espíritu, cuyo carisma alcanza hasta mucho más allá de lo que creemos experimentar. Coherentes con ello son las palabras que Jesús dirige a la samaritana, en las que, para designar al Espíritu, habla del agua viva, y que sirven como anuncio de las fuentes de agua viva que han de manar de las entrañas de los creyentes: «Eso lo dijo del Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él» (Jn 7-39). Así, san Ignacio de Antioquia, en un texto donde se aprecia la savia del evangelio joánico, se refiere a «un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: “Ven al Padre”»⁵.

Y hemos visto también el vínculo que existe ente la matriz de las aguas, la matriz materna (*útero*) y la matriz eclesial:

«Estas aguas nuevas, transformadas por Jesucristo, expresan y realizan una nueva maternidad: la de la Iglesia que de Cristo procede. Sabemos que las aguas del bautismo eran maternas, pero la maternidad a la que se refieren es la que se halla en la comunidad que tuvo su origen en Jesucristo. La Iglesia de los primeros siglos no separaba el seno de las aguas bautismales del seno de la Iglesia»⁶.

⁵ IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Lettre aux Romains*, 7, 2; SCh 10 bis, 135-137 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Carta a los romanos*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos [s. II]*, BAC, Madrid 2002, 403).

⁶ L. BEIRNAERT, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, La Maison-Dieu 22 (1950) 105.

II. ¿Cuándo instituyó Jesús el bautismo?

El rito bautismal no es, pues, una invención del Nuevo Testamento, que simplemente lo retoma. En realidad se trata de un rito muy extendido en el judaísmo, que tradicionalmente ha practicado la ablución para obtener la pureza ritual. La comunidad de Qumrán, a orillas del mar Muerto, conocía prácticas bautismales ligadas a actos de penitencia. No puede descartarse que el bautismo penitencial de Juan Bautista tuviese que ver con las prácticas de Qumrán. Por otro lado, a partir del 80 d.C. las autoridades del judaísmo exigen un bautismo, único e irrepetible, de los prosélitos.

Para la Iglesia, por su parte, el bautismo es un sacramento instituido por Cristo. De hecho, y como ya sabemos, la Iglesia no tiene el poder de inventar sacramentos, pues está, en su origen, constituida por ellos. Sea como sea, lo que constatamos es que, si, por una parte, los Hechos de los apóstoles hablan de la práctica, corriente y espontánea, del bautismo, por otra, falta el gesto explícito de institución del bautismo por parte de Jesús, a diferencia de lo que sí ocurre con la eucaristía. Sabemos, sin embargo, que el empeño por ligar cada sacramento con un gesto concreto de Jesús es demasiado estrecho. La verdadera necesidad –y esto importa recalcarlo– en el caso del bautismo no estriba en encontrar gestos de Jesús como *fundador* de la Iglesia, sino en la persona y el acontecimiento de Jesús en cuanto *fundamento* de la Iglesia y sacramento original de salvación.

De cualquier modo, contamos con el indudable mandato bautismal: «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), que se pone en boca del Resucitado y que cierra el evangelio de san Mateo. Pero en este

pasaje, que es relativamente tardío⁷, se da por supuesto que el bautismo es un hecho en la vida de la Iglesia. Por otro lado, en ningún sitio se nos dice que los apóstoles fuesen bautizados con agua, pero sí se nos informa de que recibieron la eucaristía. El equivalente del bautismo de agua, según las palabras de Jesús, fue para ellos el bautismo del Espíritu prometido en Pentecostés (He 1,5)⁸.

1. Jesús: del bautismo de agua al bautismo de sangre

Tenemos, sin embargo, algo que vale más que un gesto de institución: el bautismo del propio Jesús por Juan en el río Jordán, donde el bautismo de agua se transforma en bautismo de Espíritu, y la pasión de Jesús, que él mismo llama bautismo. En suma, tenemos un bautismo de agua y un bautismo de sangre. Añadamos a ello el hecho de que Jesús prometiera el don del Espíritu a sus discípulos diciéndoles: «Seréis bautizados en el Espíritu Santo» (He 1,5). En la conjunción de estos tres momentos descansa la institución del bautismo.

En cuanto al bautismo de Jesús en el Jordán, es un hecho bien atestiguado históricamente. Los evangelistas nunca habrían forjado un gesto paradójico en el que Jesús, poniéndose a la altura de los pecadores, deja al mismo Juan asombrado: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3,14). Hemos de concluir, pues, que ese gesto no se limita a un acto de humildad, por medio del cual Jesús cumpliera en su persona la penitencia de los pecadores,

⁷ Estas palabras, en efecto, no son comunes a la tradición de los tres evangelios sinópticos.

⁸ Me inspiro, en este momento, en J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Seuil, Paris 1985.

sino que es, en realidad, una profecía de la cruz, una prefiguración de la muerte y la resurrección de Jesús, quien desciende a las aguas de la muerte para salir de ellas vivo y victorioso. Y en ese bautismo se produce una *teofanía trinitaria*, esto es, la manifestación súbita de la trascendencia divina, expresada en el lenguaje del Antiguo Testamento. El Espíritu se revela en forma de paloma que desciende sobre Jesús para mostrar que vive en él, y el Padre declara que la misión de Jesús es auténtica con las palabras: «Este es mi hijo amado, mi predilecto» (Mt 3,17). Se trata, pues, de una revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu, y en nombre de esa Trinidad, revelada en el bautismo de Jesús, habrán de bautizarse todos los cristianos. Jesús, con su bautismo en el que santifica el agua, convierte el mundo de la creación en una nueva creación. El bautismo de penitencia se convierte en bautismo de justificación, y el bautismo de agua, en bautismo en el Espíritu. Volviendo al rugby, digamos que el «ensayo» del bautismo de Juan es «transformado».

La Pasión es el segundo bautismo de Jesús, y cada uno de esos dos acontecimientos se entiende en función del otro. El propio Jesús se refiere más de una vez a su pasión llamándola bautismo. «He venido a traer fuego a la tierra, ¡y cuánto deseo ya que arda! Tengo que recibir un bautismo de dolores, y estoy angustiado hasta que se realice» (Lc 12,40-50; cf Mt 12,40, con la referencia a Jonás, y Rom 10,7). Del mismo modo, a los hijos de Zebedeo, que se postulan para los mejores puestos en la gloria, les responde: «¿Podéis beber el cáliz que yo beberé o ser bautizados con el bautismo con que yo seré bautizado?» (Mc 10,38.) Este lenguaje enigmático no fue creado por la comunidad cristiana, pues Jesús no habla aquí de un rito que hay que cumplir, sino de la experiencia que lo espera, de la iniciación a la vida gloriosa que debe sufrir. De este modo entabla un combate a muerte contra todo el poder del pecado

en el mundo, combate del que saldrá vencedor y resucitado. La paradoja es que Jesús instituye el bautismo recibéndolo él mismo dos veces, primero en el agua y luego en la sangre. Los cristianos son, pues, bautizados porque Jesús, que fue bautizado, los introduce en el misterio de su propio bautismo.

2. La promesa del don del Espíritu

La última etapa de la institución del bautismo es la promesa del don del Espíritu, que se anuncia a los discípulos diciéndoles que ese será su bautismo. Podemos así comprender cómo fueron bautizados los discípulos. Su primer bautismo fue la iniciación al Evangelio, que recibieron de Jesús mientras lo acompañaron compartiendo su existencia. Durante el lavatorio de pies, Jesús hace referencia a ello, sin perder de vista el tema del bautismo: «El que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies, pues está completamente limpio, y vosotros estáis limpios» (Jn 13,10); afirmación a la que, poco después, sigue otra, semejante: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he dicho» (Jn 15,3). Y el lavatorio de pies tuvo igualmente un sentido bautismal. Con todo, la iniciación de los discípulos no terminó hasta que Jesús recibió su bautismo y los apóstoles participaron de él por la fe, momento en el cual fueron asistidos por el don del Espíritu. En el evangelio de Juan, la misma tarde de su resurrección, Jesús les dice a los suyos: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22); y en los Hechos de los apóstoles oímos la promesa del Espíritu para «dentro de pocos días» (He 1,5), promesa que veremos cumplirse con el don recibido en Pentecostés. En este contexto es donde se debe comprender el mandato bautismal con que concluye el evangelio de Mateo. La Iglesia nunca habría asumido

la tarea de difundir el bautismo cristiano si Jesús no hubiese sido bautizado él mismo, en el agua y en el Espíritu, primero, y en la muerte y la resurrección después.

Por eso no sorprende que en los Hechos de los apóstoles el bautismo marque de manera espontánea cada uno de los episodios de la propagación del Evangelio. En Jerusalén, el mismo día de Pentecostés (He 2,38-41) recibieron el bautismo tres mil personas; en Samaría lo administra Felipe (8,12); en Damasco, Ananías bautiza a Pablo (9,17); en Cesarea, Pedro, al centurión Cornelio (10,44); en Filipos lo recibe Lidia (16,15) y en Corinto, Crispo y los de su casa (18,8); en Éfeso, por último, los discípulos de Juan (19,5). El guión es siempre el mismo: el bautismo es el resultado final de las prédicas y de la conversión a la fe. Lo más frecuente es que se hable de recibir el bautismo «en nombre de Jesús», es decir, que el sacramento abre a una relación personal con el Señor en el seno de la comunidad que lleva su nombre. El bautismo se administra «para el perdón de los pecados», pero también para facilitar el acceso a una vida nueva. Aunque no siempre se menciona, el vínculo con el Espíritu es real: el bautismo cristiano es un bautismo en el Espíritu. El plazo, por último, que mediaba entre la conversión y el bautismo era muy breve, según todos los indicios.

3. Primeras teologías del bautismo en Pablo y Juan

San Pablo nos propone la primera teología bautismal en el capítulo 6 de la Carta a los romanos, donde el sacramento, punto de partida de la vida cristiana, queda directamente unido al misterio de la muerte y la resurrección de Cristo; todo ello, comprendido a partir de la imagen del bautismo de agua de Jesús y según el mismo lenguaje de los evangelios. El

bautismo supone, pues, entrar a participar en ese misterio, ya que somos bautizados «en Cristo»: «Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida» (Rom 6,4). Nuestro «hombre viejo», es decir, nuestro hombre pecador, ha sido crucificado con él para que dejemos de ser esclavos del pecado. Nuestra resurrección con Cristo, por otra parte, tiene una cara en el presente, que es nuestra vida en él, y otra en el futuro, como prenda de nuestra resurrección definitiva. Llama por lo demás la atención oír a Pablo hablar –si atendemos a otros textos suyos– de nuestra resurrección como algo a la vez pasado, pues ya hemos resucitado con Cristo (Col 2,12), y aún por llegar. «Revestidos de Cristo» (Gál 3,27), estamos en la actualidad asimilados al misterio de este, pero también a la espera de la resurrección futura. «El bautismo es la resurrección de Cristo hecha efectiva para la Iglesia y para los hombres. Es la victoria sobre la muerte que Jesús logró, convertida en nuestra victoria, el nacimiento a una nueva existencia, la vida en el Espíritu» (J. Guillet).

En cuanto a la teología joánica del bautismo, expresada en diálogo con Nicodemo (Jn 3), es en alguna medida diferente, pues desarrolla el tema del nacer de nuevo. Ahora bien, si la imagen no es la de la resurrección, como en Pablo, el fondo es paralelo, dado que, en ambos casos, el asunto central es la vida. Experimentar la necesidad de *volver a nacer* es indicio cierto de que en la primera vida recibida quedó algo de mortalidad. El bautismo es, así, un nuevo nacimiento, cuya fuente es el don del Espíritu, don también ligado a la muerte y la resurrección de Cristo. Y este nacimiento sólo podrá tener lugar por mediación de quien viene de lo alto, el Hijo del hombre, quien, antes de subir al cielo, será elevado en la cruz, como

ya lo fue la serpiente de bronce que Moisés levantó sobre un asta en el desierto. Para recibir la salvación y la vida eterna, en consecuencia, lo único que se exige es la fe. El relato nos habla de las preocupaciones de la Iglesia primitiva, así como de su honda convicción de que, para salvarnos, tenemos que recibir el bautismo de agua. «Te aseguro que el que no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). El diálogo insiste, pues, en esta necesidad recalcando el vínculo entre el agua y el Espíritu; toma, pues, una postura clara en pro del realismo sacramental, acaso porque hubiese personas partidarias de limitarlo todo al bautismo del Espíritu.

De igual modo, la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) es una catequesis acerca del bautismo. El ciego que se encuentra con Jesús, después de lavarse en la piscina de Siloé, vuelve curado, liberado a un tiempo de su ceguera y de su pecado, gracias a la fe que ha expresado en Jesús. Esta vez la imagen de la vida otorgada es la de la luz, opuesta a las tinieblas de la ceguera. El bautismo, de hecho, es una iluminación; de ahí que, en la Iglesia primitiva, a los bautizados se los llamara los «iluminados», en un sentido positivo, claro está.

Vemos, con todo esto, hasta qué punto está el bautismo vinculado al acontecimiento pascual de Cristo muerto y resucitado. «El bautismo es la actualización del acontecimiento que es Cristo» (O. Cullmann). El acontecimiento pascual es lo que el bautismo rememora y cumple en cada bautizado que se incorpora a la Iglesia.

III. La historia del bautismo y de su liturgia

La historia es maestra de enseñanza. Para comprender la realidad espiritual del bautismo hemos acudido al testimonio

del Nuevo Testamento. Es preciso ahora que veamos cómo recibió y vivió el mandato bautismal de Jesús la Iglesia de los primeros siglos. Esto nos llevará, por una parte, a la liturgia del bautismo y, por otra, a su disciplina, es decir, a los requisitos de su preparación y recepción.

1. La liturgia bautismal en la Iglesia antigua

Disponemos de ciertas indicaciones sobre el bautismo desde finales del s. I gracias a la *Didajé*, texto al que ya nos hemos referido, así como a la descripción completa de la liturgia bautismal que se ofrece en la *Tradición apostólica* de san Hipólito de Roma, de comienzos del s. III, como también sabemos. Emociona comprobar que los ritos esenciales apenas han cambiado desde entonces. Veámoslo. La celebración suele tener lugar el domingo. Los catecúmenos varones se quitan la ropa y las mujeres, las joyas, para manifestar que todos saben estar «despojándose del hombre viejo» –según las palabras de san Pablo (Ef 4,22-24)– y «revistiéndose del hombre nuevo», simbolizado por las vestiduras blancas⁹. El obispo bendice el óleo del exorcismo, que en nuestros días se denomina óleo de los catecúmenos, y el óleo perfumado de acción de gracias, llamado en la actualidad santo crisma. A continuación tiene lugar la renuncia a Satanás y la profesión de fe trinitaria que acompaña a las tres inmersiones en el agua. Se impone que recordemos el texto:

⁹ Más adelante se especifica incluso que el candidato ha de presentarse «desnudo» ante el obispo o presbítero que debe bautizarlo. Hasta dónde llegaba esa desnudez es difícil de precisar. Pero planteaba un problema de decoro que justificaba el que las mujeres fueran introducidas en el agua por diaconisas.

«[El sacerdote], dirigiéndose a cada uno de los que reciben el bautismo, les ordenará renunciar diciendo: “Yo renuncio a ti, Satán, y a toda tu pompa y a todas tus obras”. Después que cada uno hubiera renunciado, el sacerdote lo ungirá con el aceite diciendo: “Que todo espíritu malvado se aleje de ti”. De esta manera lo confiará desnudo al obispo o al sacerdote que, a fin de bautizarlo, se encuentra cerca del agua. Un diácono lo acompañará. Cuando aquel que será bautizado hubiera descendido al agua, el que lo bautiza, imponiéndole la mano, preguntará: “¿Crees tú en Dios Padre Todopoderoso?”. Y él responderá: “Yo creo”. Seguidamente (aquel que bautiza), teniendo la mano puesta sobre su cabeza lo hará por primera vez. A continuación dirá: “¿Crees tú en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió y al tercer día resucitó de entre los muertos; que subió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre; que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?”. Y cuando él haya dicho: “Yo creo”, será bautizado por segunda vez. Se le preguntará a continuación: “¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia?”. Y él responderá: “Yo creo”, y así será bautizado por tercera vez. Será luego ungido con el aceite de la acción de gracias por el sacerdote, quien pronunciará estas palabras: “Yo te unjo con el santo aceite en nombre de Jesucristo”. Después, una vez que se hubiera secado, cada uno se vestirá y entrará en la iglesia»¹⁰.

¹⁰ HIPÓLITO DE ROMA, *Tradition apostolique*, 21, *SC* 11 bis, 81-81 (trad. esp., *La tradición apostólica*, 76). La liturgia no se detenía ahí: continuaba con una nueva unción, más solemne y reservada al obispo, que acabaría por convertirse en nuestro sacramento de la confirmación (cf el tercer epígrafe del capítulo siguiente: «¿Es la confirmación un sacramento distinto del bautismo?»).

El bautismo comprende una renuncia solemne a Satanás y la profesión de fe. Para la renuncia, el catecúmeno ha de volverse hacia occidente, lugar de las tinieblas, que se opone a oriente, lugar desde donde se alza la luz; por el contrario, y en consecuencia, se volverá hacia oriente para la profesión de fe. Ya que Cristo es él mismo la luz espiritual, «nos visitará como el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que yacen en tinieblas y en sombras de muerte», como se dice en el cántico de Zacarías (Lc 1,78-79). Esta renuncia no es una formalidad vacía, sino la expresión de la ruptura con el espíritu del mundo pagano, todas sus festividades públicas e idólatras y sus costumbres. Más abajo veremos que el ejercicio de ciertos oficios se juzgaba incompatible con el bautismo. La renuncia es seguida de la unción con el óleo del exorcismo o de los catecúmenos, que aún está prevista en el rito actual, si bien un poco antes, pero es a menudo reemplazada por la imposición de manos; y expresa ya apego a Cristo.

De modo que el bautismo es precedido y seguido de una doble unción con óleo, es decir, con aceite. Estamos ante la transposición espiritual de la antigua práctica de los baños, que implicaba untarse de aceite para luchar contra el frío. Pero la carga simbólica es aquí muy destacada, ya que el término «unción» remite al nombre mismo de Cristo: *Jristos* en griego, que es traducción del hebreo *Mashiaj*, que significa «ungido» por el Señor. Es seguro que Jesús no fue nunca ungido con aceite, pero sí lo fue con el Espíritu en su bautismo, como indica el simbolismo de la paloma. Piénsese que el propio nombre «cristiano» es un derivado de *Jristos*. Esta asociación la puso de relieve ya Tertuliano, al sostener que cristiano es quien participa en la unción divina de Jesucristo.

El bautismo se administra, pues, por una triple inmersión¹¹, después de la profesión de fe en cada uno de los tres artículos del Credo. Dejemos bien claro que no se utilizaba la fórmula moderna: «Yo te bautizo en el nombre del Padre...», que, en la actualidad, se pronuncia tras la profesión de fe, durante la afusión de agua. En aquella época, por el contrario, era la profesión de fe, acompañada de la inmersión, lo que constituía la fórmula del bautismo. La simultaneidad entre la profesión de fe, que era a la vez fórmula sacramental, y la inmersión dejaba bien claro el estrecho vínculo que hay entre la fe y el bautismo.

El Símbolo de la fe se desarrollaba por medio de un diálogo entre el sacerdote y el bautizado; a cada respuesta de este, el celebrante empujaba la cabeza del neófito para sumergirla en la pila, junto a la cual estaba de pie. El intercambio de pregunta y respuesta («¿Crees en...?», «Creo») convertía al bautismo en una alianza. Por otra parte, dicha profesión dialogada es la más antigua mención del Símbolo de los apóstoles que tenemos documentada¹².

Esta descripción corresponde a la celebración en sí del sacramento, mientras que la preparación al bautismo comprendía varios ritos que se fueron ampliando poco a poco, sobre todo durante el tiempo de Cuaresma. Algo diremos de ellos a continuación.

2. La disciplina bautismal

La situación más corriente en aquellos primeros tiempos era, como cualquiera puede imaginarse, la del bautismo de adultos que, persuadidos por la predicación del Evangelio, se convertían a la fe y querían entrar en la Iglesia. Es lo que describen los Hechos de los apóstoles, tras la gran proclamación de Pedro el día de Pentecostés. Pero, a diferencia de los Hechos, donde el bautismo se administraba inmediatamente después de que lo solicitaran los nuevos convertidos, ahora se impone cierta espera, a la vez para que pueda comprobarse la seriedad de la conversión y para poder impartir un mínimo de enseñanza. Dicha espera dio lugar a una doble práctica institucional: el *catecumenado* y la *catequesis*. Estos dos términos, que se harán preceptivos más o menos a partir del 200, proceden del verbo griego *katejeo*, que significa «enseñar de viva voz». La catequesis es dicha enseñanza oral, y el catecúmeno la persona que la recibe.

Desde finales del s. I, y luego durante los ss. II y III, la institución se fue asentando cada vez más. La ya mencionada *Didajé* nos ofrece las primeras indicaciones sobre la catequesis, a la vez moral y doctrinal, así como sobre la pedagogía de la oración, todo lo cual debe normalmente preceder al bautismo. El plazo de espera establecido permitía, además, comprobar si la conversión a la fe se concretaba en un cambio de conducta y de costumbres, y en la renuncia a los pecados del mundo.

¹¹ Contamos, desde luego, con testimonios de la inmersión. Aunque, dado el tamaño de los baptisterios primitivos, queda abierta la posibilidad de que el bautismo se realizara asperjando el agua o vertiéndola por encima.

¹² Cf *Greer*, especialmente, 52-53.

La *Tradición apostólica* de Hipólito, verdadero tesoro litúrgico e institucional, nos proporciona datos para hacer más precisiones. El catecumenado se practicaba de manera comunitaria. Al catecúmeno debía presentarlo un padrino o madrina, de

entre los miembros de la comunidad cristiana, que respondían y velaban por los avances del postulante. La comunidad examinaba su posición social –¿era esclavo o libre?–, matrimonial –¿tenía una concubina?–, así como su oficio, pues había profesiones vedadas al cristiano por motivos de fe o de costumbres. La *Tradición apostólica* enumera, así, los oficios a los que el catecúmeno había de renunciar, por ser impedimentos para el bautismo. El nuevo cristiano no podía, por supuesto, regentar un burdel ni prostituirse; no podía ser ni pintor ni escultor, artes dedicadas a la elaboración de ídolos; tampoco podía ser actor, ya que las representaciones teatrales se asociaban a la expresión del paganismo; estaban asimismo excluidos el gladiador, que participaba en los actos del circo, y el soldado, por la prohibición de matar. Tampoco se admitía a los guardianes de templos, ni a los magos, astrólogos, adivinos, charlatanes o fabricantes de amuletos. En una sociedad pagana que no distinguía entre la vida religiosa y la civil, eran, pues, muchas las ocupaciones excluidas. El futuro cristiano que, para serlo, renunciaba a la suya tenía, por ello, que afrontar una ruptura radical con su entorno, lo cual, por supuesto, no dejaba de plantearle problemas. Desde sus comienzos, la Iglesia vive, por su misma práctica sacramental, en relación con el mundo. Pero, dado que las culturas y la historia evolucionan, se trata de un mundo siempre en transformación, y esto es algo que la Iglesia no debe olvidar a la hora de administrar los sacramentos.

Durante los ss. IV y V el catecumenado, en su desarrollo institucional, duraba unos tres años, aunque sin rigidez, y se componía de dos fases: la primera y más larga tenía el objetivo de comprobar la conversión de las costumbres; la segunda, más rápida e intensa, se dirigía a los escogidos (*electi*) a través de un

severo examen de su conducta, y comprendía «la instrucción del Evangelio» –sin duda, su proclamación pública durante la liturgia de la palabra, antes de la celebración de la eucaristía¹³– y la sumisión a diversos exorcismos. Se entendía, eso sí, que si algún catecúmeno era detenido y muerto por causa de su fe durante una persecución, había recibido «el bautismo de sangre».

El emperador Constantino marcó, como se sabe, un hito en la historia, con el edicto de Milán de 313, que supuso la conversión del Imperio romano al cristianismo y el que este, por ende, se convirtiera en religión de Estado. La consecuencia fue la afluencia en masa de candidatos y la necesidad de una institución más estructurada, capaz de responder a las nuevas circunstancias, de la cual tenemos testimonio en las *Catequesis* de san Cirilo de Jerusalén¹⁴ y en diversos escritos de san Agustín. La Iglesia se vio en un dilema de difícil equilibrio: no rechazar a los convertidos, pero no admitir más que a quienes pasaran las pruebas. El catecumenado seguía siendo «el vestíbulo del bautismo». Sin embargo, no era extraño que hubiese quienes decidían no traspasar dicho vestíbulo; impresionados por el carácter irrepetible del bautismo, preferían no asumir los compromisos que implicaba. El fervor, por otro lado, de quienes se empeñaban en no perder contacto con el ambiente del que procedían dejaba, desde luego, lugar a la duda. De modo que, aun transcurridos los tres años, seguían en la primera fase, manteniendo el estatuto de «simpatizantes».

En contraste, quienes, habiendo purificado su vida, eran escogidos para el bautismo recibían la calificación de iluminandos –atención: no «iluminados»–, es decir, «los que van

¹³ Hablaremos más adelante, en este sentido, de la «misa de los catecúmenos».

¹⁴ Cirilo de Jerusalén, *Catecheses baptismales et mystagogiques*.

a ser iluminados» (*photizomenoi*)¹⁵ en el transcurso de la Vigilia pascual; antes de que esto ocurriera, antes, por tanto, de que se les comunicaran los misterios de la fe, habían de pasar la Cuaresma en retiro y penitencia. Durante las asambleas casi cotidianas, de carácter litúrgico, y durante las cuales se realizaba una serie de diversos exorcismos (*escrutinios*), recibían una enseñanza sistemática, en materia trinitaria y cristológica, a partir de las afirmaciones del credo. Recibían solemnemente, en efecto, el texto de este (*tradición*), que debían guardar en su memoria –así como en su corazón, desde luego– para recitarlo al cabo de ocho horas ante la comunidad (*redición*). Nos han llegado, a este propósito, las palabras que san Agustín escribió para calmar a quienes temían quedarse en blanco. Todas estas prácticas estaban unidas a la convicción del secreto (*arcano*): el texto del Credo no debía caer en manos de los paganos, así que el cristiano debía conocerlo de memoria. A los que iban de viaje, por otra parte, podía servirles de contraseña para ser reconocidos como cristianos.

La tercera y última fase tenía lugar tras el bautismo y su objeto eran nuevas catequesis dirigidas, durante la semana de Pascua, a los que «acababan de ser iluminados» (*neophotismenoi*), es decir, los neófitos. La enseñanza se centraba en los tres sacramentos impartidos durante la vigilia pascual (bautismo, confirmación y eucaristía) y se llamaba, por eso precisamente, *mistagógica*, es decir, introductoria a la comprensión de los misterios sacramentales. Esto puede llamar nuestra atención: con el fundamento siempre de la disciplina del *arcano* o secreto, los misterios sacramentales no podían comunicarse a quienes no estuvieran bautizados, ni siquiera a los catecúmenos. De manera que sólo tras su administración,

¹⁵ Sobre la historia de la liturgia bautismal, cf T. MAERTENS, *Histoire et pastoral du rituel du catéchuménat et du baptême*, Saint-André, Brujas 1962.

durante la Vigilia pascual, procedía el predicador a explicar el sentido de los ritos realizados, que los neófitos tenían frescos en su memoria. San Cirilo de Jerusalén ofrece una descripción muy detallada y completa de todos los ritos¹⁶. La celebración del bautismo se desarrollaba siempre a partir del esquema anotado en la *Tradición apostólica*, pero comprendía asimismo una invocación del Espíritu sobre el agua (*epiclesis*) y a veces también sobre la persona del catecúmeno.

3. ¿Cómo es que la Iglesia decidió bautizar a los niños?¹⁷

Todo lo que antecede está referido al bautismo de los adultos, que debe considerarse caso normal y normativo de la celebración de este sacramento. Ahora bien, ¿qué sabemos del bautismo de niños en la Antigüedad? El asunto merece un examen de cerca, puesto que tal práctica constituye una grave excepción a la regla según la cual todo sacramento ha de recibirse con fe libre y consciente; por otro lado, suscita en nuestros días un problema pastoral sobre el que habremos de volver. Pero, por ahora, ocupémonos de los datos de la historia.

La práctica en la Iglesia antigua pasó por diversas vicisitudes. Una primera cuestión, muy discutida en la actualidad, es saber si el bautismo de niños está atestiguado en el Nuevo Testamento. El exegeta protestante Joachim Jeremias¹⁸ man-

¹⁶ CIRILO DE JERUSALÉN, *Cathéchèses mystagogiques*, SCh 126 (trad. esp., *Catequesis*, 460-466).

¹⁷ La cuestión del bautismo de los niños la abordaremos desde dos perspectivas: primero lo haremos desde un punto de vista histórico y descriptivo, nos ocuparemos de los orígenes y motivaciones de dicha práctica; para pasar luego a consideraciones relativas a nuestra realidad presente y a las exigencias de la pastoral; en este segundo momento trataré de emitir un juicio prudencial sobre las prácticas posibles.

¹⁸ J. JEREMIAS, *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Mappus, Le Puy-Lyon 1967.

tiene que sí, pero su postura no es universalmente compartida. Para empezar, es preciso distinguir, a este propósito, entre dos opciones: se bautizaba a los niños a raíz de la conversión de sus padres, y se bautizaba a los niños nacidos en un hogar cristiano.

1) A favor de la primera opción tenemos un testimonio verosímil en el Nuevo Testamento, el relativo al bautismo «de las familias». Así, san Pablo afirma haber bautizado a «la familia de Esteban» (1Cor 16,15); igualmente Lidia fue «bautizada con toda su familia» (He 16,15), y el carcelero de la prisión de Filipos donde Pablo estaba detenido, se convirtió y se bautizó «con todos los suyos» (He 16,33). Ningún miembro de la casa (padres, hijos, sirvientes) parece quedar excluido del bautismo, lo que incluso se diría que comprendía a los niños pequeños. El cabeza de familia, dado que esta se consideraba una personalidad corporativa, tomaba una decisión que comprometía a todos los suyos. Nos hallamos ante una concepción antigua de la libertad, inscrita en la idea de solidaridad. Coherente con ello, san Ignacio de Antioquia, a comienzos del s. II, escribe en una de sus cartas: «Os saludo a todos nominalmente, y en particular a la viuda de Epítropo, con toda su casa e hijos»¹⁹. Podemos, pues, concluir que hay, en efecto, indicios de que se bautizaba a los niños de corta edad. En el mismo sentido apunta el paralelismo entre el bautismo cristiano y la circuncisión, entre los judíos del Antiguo Testamento, de los varones a partir de su octavo día. El bautismo de los prosélitos judíos podría, en efecto, ilustrarnos acerca del bautismo cristiano; a raíz de su paso al judaísmo, el prosélito era comparado con un recién nacido, y, cuando un

¹⁹ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Lettre à Polycarpe*, VIII, 2; SCh 10 bis, 181 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Carta a Policarpo*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 418).

pagano se convertía al judaísmo, todos sus hijos, incluidos los más pequeños, eran «bautizados».

2) Para el bautismo de los niños que nacían en un hogar ya cristiano, contamos, sin embargo, con testimonios más dudosos (1Cor 7,12-14). En realidad, el texto más importante y que sin duda influyó más en la tradición fue la actitud de Jesús hacia los pequeños. Cuando le llevaban a niños, san Lucas precisa que son de muy corta edad, ya que los llama, en griego, *brephe*, es decir, bebés: «Dejad que los niños se acerquen a mí» (Lc 18,15). La Iglesia vio en estas palabras una invitación a que el bautismo fuese ocasión de acercar a los niños a Jesús. El argumento teológico sobre el que descansa la costumbre es que los pequeños, personas humanas en desarrollo, no están en absoluto excluidos de la salvación que Cristo trajo: «Porque la promesa es para vosotros y para vuestros hijos» (He 2,39), es decir, se dirige a vuestras familias y vuestras casas en su totalidad. Joachim Jeremias afirma que, hasta el s. IV, la Iglesia antigua bautizaba a los niños nacidos de padres cristianos a los pocos días de su nacimiento. Ya veremos que los textos posteriores al Nuevo Testamento ilustran dicha práctica con tal claridad que no dejan lugar a la duda. Lo que resulta problemático no es eso, sino el punto de partida de la costumbre, y los importantes datos sacados a la luz por Jeremias no tienen la misma fuerza de persuasión para otros historiadores, que siguen interrogándose al respecto.

A comienzos del s. II contamos con el conmovedor testimonio de san Policarpo, quien, al ser martirizado, rehúsa traicionar a Cristo: «Ochenta y seis años hace que le sirvo y ningún daño he recibido de Él; ¿cómo puedo maldecir de mi Rey, que me ha salvado?»²⁰. Con ello nos da una indica-

²⁰ ID., *Martyre de Polycarpe de Smyrne*, 9,3; SCh 10 bis, 256 (trad. esp., reproducida aquí, de D. RUIZ BUENO, *Martirio de san Policarpo, obispo de Esmirna*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 511).

ción casi exacta de su edad; fue, pues, bautizado cuando era aún muy pequeño. San Justino, de igual manera, se refiere a «muchos hombres y mujeres, de sesenta o setenta años, que desde su más tierna infancia han sido discípulos de Cristo». San Ireneo proclama que Jesús vino a salvar a todos los hombres: «Niños de pecho, muchachos, jóvenes y adultos». A comienzos del s. III, la *Tradición apostólica*, de nuevo, deja constancia del bautismo de los niños: «Una vez desvestidos se bautizará en primer lugar a los niños. Todos los que puedan hablar por ellos mismos hablarán. En cuanto a los que no puedan hacerlo, sus padres, o alguien de su familia, lo harán por ellos»²¹.

Este texto es importante, pues acabará imponiéndose como norma autorizada. No mucho después, en efecto, Orígenes da cuenta de cómo la Iglesia tiene la «costumbre» de administrar el bautismo a los niños de pecho, tradición que, según él, procede de los mismos apóstoles²². Fue él, y no san Agustín, quien planteó la cuestión siguiente: si la Iglesia bautiza siempre «para la remisión de los pecados», lo cual es perfectamente comprensible para los adultos, ¿cuál es el pecado del que pueden ser acusados los recién nacidos? Ninguno, desde luego. Sin embargo –concluye–, los niños no están limpios de toda «corrupción», hay cierta «mancha» que el misterio del bautismo borra. Ahora bien, san Agustín elaboró, al cabo de dos siglos, y a partir de ese argumento, su teología del pecado original²³. Si tomamos igualmente en consideración las inscripciones funerarias de las tumbas de niños, contamos con un respetable número de testimonios que dan fe, tanto en Oriente

como en Occidente, de la práctica corriente del bautismo de los niños en las familias cristianas.

El asunto, sin embargo, no deja de ser problemático, pues ya Tertuliano, que vivió entre los ss. II y III, adoptó una postura crítica ante dicha práctica, con argumentos de una sorprendente modernidad:

«Toda petición del bautismo puede engañar o ser ella misma engañosa: por tanto, la dilación será más provechosa según la condición y la disposición de cada persona, incluso según la edad; sobre todo, al menos, cuando se trata de niños. Si no es absolutamente necesario, ¿qué necesidad hay de meter en un riesgo incluso a los padrinos, puesto que ellos mismos pueden abandonar por la muerte sus promesas y ser engañados por el desarrollo de una índole mala en el niño?

Ciertamente el Señor ha dicho: No les impidáis venir a mí. Vengan, pues, cuando crezcan, cuando aprendan, cuando sean informados sobre a qué vienen; ¡conviértanse en cristianos cuando hayan podido conocer a Cristo! ¿Por qué la edad inocente se da prisa en acudir al perdón de los pecados? ¿Se actuará más cautamente en los asuntos seculares, para que se confíen los bienes divinos a quien no se le confían los bienes terrenos? Aprendan a pedir la salvación, ¡para que se vea que tú se la has dado a los que la piden!»²⁴.

De cualquier modo, esta postura parece que no fue compartida por otros y que, durante el s. III, no tuvo repercusión.

²¹ HIPÓLITO DE ROMA, *Tradition apostolique*, 21, SCh 11 bis, 81 (trad. esp., reproducida aquí, *La tradición apostólica*, 75).

²² ORÍGENES, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,9; PG 14, 1047.

²³ Sobre la cuestión del pecado original, cf B. SESBOÛÉ, *Creer*, 234-241.

²⁴ TERTULIANO, *Traité du baptême*, 18, 3-6; SCh 35, 92-92 (trad. esp., reproducida aquí, de S. VICASTILLO, *El bautismo. La oración*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 185-186).

San Cipriano siguió siendo un firme partidario de que se bautizara a los pequeños cuanto antes mejor, incluso antes del octavo día. Pero las anteriores reflexiones anuncian lo que podemos llamar crisis del bautismo de niños en el s. IV. Muchos catecúmenos adultos se arredraban, ya lo hemos dicho, ante el peso de las obligaciones bautismales y el hecho de que se administrara de una vez por todas. El mismo emperador Constantino fue uno de tales catecúmenos perpetuos, hasta el punto de que sólo recibió el bautismo en el lecho de muerte. La actitud se propagó entre las familias cristianas, que retrasaban el bautismo de sus hijos, considerando preferible esperar a que «la mocedad pasara». El propio san Agustín se hizo eco de una reflexión que oyó de otra persona: «Dejadle que haga lo que quiera: todavía no está bautizado». Los más destacados Padres de la Iglesia del s. IV fueron bautizados a una edad bastante tardía: san Basilio de Cesarea, a los veintisiete años; san Gregorio Nacianceno, a los veinte, después de haber estado a punto de morir en una tempestad marina; san Ambrosio de Milán, a los treinta, a raíz de su elección para el episcopado –un catecúmeno podía, pues, ser elegido para este importante ministerio, por mucho que nos sorprenda–; san Juan Crisóstomo, en torno a los veinticinco. Sabemos que, cuando el adolescente Agustín cayó enfermo, su madre, santa Mónica, lo inscribió para el bautismo, pero, que, al recuperarse el muchacho, la celebración se pospuso. Finalmente, el propio san Agustín recibió el bautismo a los treinta y dos años, después de una trayectoria muy personal, junto con su hijo Adeodato, a la sazón de quince.

La crisis del s. IV dio lugar a la reacción contraria, y se recuperó la tradición de bautizar a los niños. Aquellos hombres, bautizados tardíamente, fueron, de hecho, quienes predicaron, acaso con más empeño, el deber que tenían los padres de

bautizar a sus hijos. No es de extrañar, pues, que en el s. V san Cirilo de Alejandría dé constancia del bautismo de los niños de leche. La crisis se había debido, sin duda, a una deficiente comprensión doctrinal, combinada con una disciplina del sacramento de la reconciliación demasiado severa²⁵. A nosotros nos interesa porque muestra hasta qué punto es delicada la pastoral del bautismo; son muchos los parámetros que hay que respetar, y pocas las soluciones fáciles. La Iglesia, una vez superada dicha crisis, volvió a la práctica habitual del bautismo de los niños de las familias cristianas, y así ha seguido hasta nuestros días.

IV. El bautismo, sacramento de la alianza

El anterior recorrido histórico nos permite ahora sintetizar la doctrina del bautismo como sacramento de la alianza. El acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo constituye la «nueva alianza» que Dios selló a favor de los hombres. Aunque esta alianza tiene validez universal, implica, para hacerse efectiva, la acogida y el compromiso recíproco de los hombres hacia Dios. Lo paradójico de la alianza es que, siendo inicialmente unilateral, pues todo viene de Dios, tiene el objetivo de hacerse bilateral y permitir que la libertad del hombre se comprometa. Este carácter bilateral queda recogido en la liturgia por medio de la recitación dialogada del credo, cuando se pregunta por la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y en todo lo que han hecho por nosotros en la historia. Este vínculo del bautismo con el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús es indicio de que estamos ante

²⁵ Cf más adelante, pp. 268-274.

un memorial, es decir, una actualización de ese misterio a favor para cada bautizado. En el bautismo, Dios se da a sí mismo y establece con nosotros una alianza. Cristo nos hace entrar en el suyo propio, el de su muerte y resurrección; de modo que, por la gracia de su mediación, accedemos a la historia trinitaria de la salvación que se hace Iglesia. A ello se debe el que la celebración del bautismo incluya una triple referencia: al pasado fundador del misterio pascual, al presente del bautizado y al futuro de los últimos tiempos, cuando lo que se cumple en la fe se manifestará en la gloria. Veamos en qué consiste el compromiso de cada una de las dos partes que establecen la alianza, en la cual, por supuesto, es mucho más lo que hace el Dios trinitario que lo que se le pide al creyente.

1. El Dios trinitario viene al hombre

De un lado, el Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu, viene al hombre para darse a este de manera gratuita. La promesa se convierte en don, y el signo sacramental es la prenda de dicho don. La prioridad, desde luego, corresponde a Dios, a cuya iniciativa el creyente sólo ha de responder. El Dios del que hablamos es el que ha intervenido en la historia y enviado a su Hijo, Jesucristo, el Verbo encarnado²⁶. El bautismo es un acto de Cristo, sacramento de Dios, que actúa en la potencia de su Espíritu; de acuerdo, pues, con la idea de san Agustín: cuando Pedro bautiza o Pablo o Judas bautizan es siempre Cristo quien bautiza. El que dio su vida por nosotros viene a darnos la vida, la vida eterna, según san Juan; una vida ya resucitada en secreto, según san Pablo.

²⁶ Me limito aquí a glosar la definición del sacramento ofrecida por el Grupo de Dombes, ya citado.

La *gracia* es al mismo tiempo perdón de los pecados y nacimiento a la vida divina: *redención y divinización*. Para Iglesia antigua, el gran sacramento del perdón no era la penitencia, sino el bautismo. Y fue en referencia al bautismo como la Iglesia entendió al principio las palabras de Jesús: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes les perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos» (Jn 20,22-23). Dicho de otra manera, el bautismo es el primer sacramento de la reconciliación. La Iglesia ha bautizado siempre «para la remisión de los pecados», y ya hemos visto los problemas que esto ha planteado respecto de los niños de pecho. Lo cierto es que Dios no puede comunicarnos su vida sin antes purificarnos de todo lo que le desagrada en nosotros, todo aquello que obstaculiza la amistad y la comunión de vida que con nosotros desea instaurar.

Pero el bautismo es también, e inseparablemente, el sacramento de nuestra divinización, es decir, de nuestro nacimiento a la vida de Dios. Este es el tema de la conversación de Jesús con Nicodemo, y, en el prólogo del evangelio de san Juan, hay asimismo un versículo que alude a nuestro nacimiento en Dios (Jn 1,12-13). San Pablo, por su parte, habla de nuestra adopción filial:

«Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Porque no recibisteis el espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor, sino que recibisteis el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar: ¡Abba! ¡Padre! El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, somos también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; si es que padecemos con él para ser también glorificados con él» (Rom 8,14-17).

Así es: nos convertimos en los hijos del Padre y en los hermanos del Hijo, «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29), configurados a imagen del Hijo y templos del Espíritu Santo. El bautismo es igualmente una «iluminación», es decir, una revelación del conocimiento concreto de Dios, una experiencia viva y salvífica de la reciprocidad entre vivir y conocer.

Pero el bautismo es, además, un *sello* (*sphragis*), es decir, el carácter impreso de Dios, el sello de Cristo (Jn 6,27) y del Espíritu Santo (2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), estampado a modo de renovación de la imagen de Dios. En este sentido lo concebimos como la señal de que nos enrolamos a su servicio. Y, como dicho sello es imborrable, el acto mismo del sacramento es irreversible. En el caso de que el bautizado haya acudido en mala disposición, no recibirá el don de Dios, pero sí el *carácter* bautismal. Su bautismo no será fructífero, y habrá de cambiar de disposición para recibir el fruto del sacramento, aunque este no volverá a administrarse. Es el «de una vez por todas» del bautismo que da acceso a la repetición incesante de la eucaristía.

El bautismo se celebra durante la plegaria, es decir, la invocación del Espíritu o epiclesis. Acto del Padre y del Hijo, el bautismo es asimismo un acto del Espíritu. La invocación de este es imprescindible, ya que la Iglesia no es Cristo, sobre quien reposaba permanentemente el Espíritu; de ahí que la Iglesia deba siempre solicitar la intervención del Espíritu para realizar sus sacramentos. El bautismo es, en cierto modo, una «plegaria atendida», una plegaria que con toda seguridad hallará respuesta, ya que obedece a un mandato de Jesús. La epiclesis se expresa, sobre todo, en la bendición del agua bautismal, aunque en algunas liturgias orientales se hace también sobre el catecúmeno.

Hemos de recordar, por último, que el bautismo da entrada al neófito en la Iglesia. O, mejor aún, que permite que la Igle-

sia renazca de nuevo al permitir que cada cristiano nazca en ella. El bautismo nos incorpora a todos al cuerpo de Cristo al tiempo que va construyendo este cuerpo; de manera que es, desde los orígenes, el incesante nacimiento actualizado del pueblo de Dios. La gran bautizada es, en realidad, la Iglesia, esta Iglesia a la que Cristo amó hasta el extremo de entregarse por ella, «a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra, para prepararse una Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa y perfecta» (Ef 5,26-27). Se da aquí una reciprocidad paradójica, ya que, en el plano de lo visible, es la Iglesia quien celebra el bautismo y hace entrar en su cuerpo al bautizado; es la Iglesia, pueblo partícipe de la alianza, quien va a convertir al bautizado en partícipe personal de esa misma alianza, a través de la acción de su ministro: el obispo, el sacerdote, o el diácono, y, en caso de necesidad urgente, toda persona que quiera hacer lo que la Iglesia hace. Y este ministerio de la Iglesia se ejerce en la obediencia de la fe al mandato de Jesús que nos transmite san Mateo: «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Aunque, en el fondo –no ya en el plano de la superficie–, la Iglesia es ella misma construida por el don que Dios otorga a cada bautizado. En suma, pues, es engendrando a hijos de Dios en el curso de la historia como la Iglesia se va engendrando a sí misma en su condición de esposa y de Cuerpo de Cristo.

Tal es el sentido cristiano de la fórmula «*ex opere operato*»²⁷, es decir, la idea que el los sacramentos actúan por el hecho de que el rito se haya realizado, de la que ya hablamos más arriba.

²⁷ Cf anteriormente, p. 61.

Esto no significa que el acto de Cristo haga innecesario que el bautizado actúe, esto es, que lo dispense de la fe y de la caridad; sino, más bien, que se trata de un verdadero acto que a Cristo corresponde, que trasciende, por lo tanto y de manera absoluta, toda actividad humana y se realiza por el simple hecho de que la Iglesia ha celebrado el sacramento en la fe y de acuerdo con su voluntad.

2. La respuesta y el compromiso del creyente

Del otro lado –enlazando con lo que decíamos al comienzo del punto anterior–, *el sujeto humano se presenta al bautismo en la fe*. ¿Qué significa esto? Pues que el bautizado responde al compromiso de Dios y de Cristo, así como al don del Espíritu, con el compromiso de su propia fe. Señalemos aquí, de nuevo, una paradoja: si, por un lado, la fe debe preceder a la recepción del bautismo, puede, por otro, afirmarse que el bautismo es lo que da la fe, lo cual se hacía explícito, en el anterior ritual, con la primera pregunta: «¿Qué pedís a la Iglesia de Dios?», a la que se respondía: «La fe», y no «El bautismo» como se hace en la actualidad. Y es que el bautismo es, efectivamente, el bautismo es un sacramento de la fe, en este sentido preciso de que es el sacramento del don de la fe. Esta reciprocidad sólo podemos entenderla si consideramos que el trayecto que se cubre desde la preparación del bautismo hasta su recepción forma una gran unidad, en el curso de la cual la gracia del bautismo se va anticipando a todo el proceso. «Bautismo y fe son la cara externa e interna de una misma realidad» (P. Henry). «El que crea y sea bautizado se salvará» (Mc 16,16). Por eso, santo Tomás de Aquino sostenía que, si el catecúmeno se prepara

seriamente para el bautismo, cuando llega a la celebración del sacramento está ya «justificado», santificado, siempre –claro está– que tenga intención de recibirlo. Dicho de otro modo, la gracia de Dios se hace presente en la vía humana que lleva a la recepción del bautismo. No hay, pues, razón para establecer una oposición entre la justificación por la fe y la recepción del bautismo, y menos aún entre la doctrina protestante y la doctrina católica, como si la primera defendiera la justificación y la segunda, el bautismo. Porque este, lejos de ser una «obra» del bautizado, es la celebración eclesial de la justificación por la fe²⁸, en consonancia con las ideas de san Basilio el Grande, en el texto que citábamos al comienzo del presente capítulo.

Al tiempo que proclama su fe, el bautizado acepta que la Iglesia realice su gesto sobre él, lo que equivale a decir que recibe la marca de Cristo. Cuando digo «creo» quiero decir que recibo, que consiento y, asimismo, que me comprometo. El valor de ese «creo» no es meramente verbal: se trata de una palabra «performativa»²⁹, término que, como ya sabemos, se aplica al lenguaje que cumple lo que significa. El bautizado, así, recibe un sello en el transcurso de un rito simbólico que da expresión a su entrada en la Iglesia y a su participación, aquí y ahora, en el acontecimiento fundador de Jesucristo. Cuando el sujeto se acerca a recibir el bautismo, realiza, pues, un gesto, pero a la vez acepta que el ministro de la Iglesia realice el gesto de Cristo sobre él. Por eso nadie puede administrarse el bautismo a sí mismo; es siempre precisa la dualidad del ministro y del sujeto.

El bautizado debe confesar públicamente su fe, y el acto del bautismo ha de asentarse públicamente en un registro³⁰, a partir

²⁸ Sobre la justificación por la fe, cf *Creer*, 561-562.

²⁹ Cf anteriormente, pp. 63-64.

³⁰ Algunas personas que fueron bautizadas durante su infancia solicitan hoy que

del cual podrán extenderse partidas que permitan la recepción de otros sacramentos (confirmación, ordenación, matrimonio). Desde ese momento el sujeto queda habilitado no sólo para los deberes, sino también para los derechos del cristiano. Está ya revestido del «sacerdocio real», que es el rasgo distintivo de la «ciudadanía cristiana». A diferencia del sacerdocio ministerial, que es eso: un ministerio, el sacerdocio real de todo bautizado es un don espiritual que lo hace partícipe de todo cuanto caracteriza al pueblo de Dios, «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa» (1Pe 2,9). De esta manera, los fieles de Cristo son llamados a la misión de santificar el mundo por la palabra y por la acción; ello incluye, claro está, participar de pleno derecho en el culto de la Iglesia y en los sacramentos, de ahí que tengan derecho a tomar la palabra en las celebraciones de la Iglesia.

3. ¿Es el bautismo necesario para la salvación?

¿Es el bautismo necesario para la salvación? La Iglesia ha entendido siempre que el sacramento estaba destinado a cuantos han respondido con la fe a la llamada evangélica a la salvación. La necesidad, pues, y dado que el bautismo es la puerta de entrada a la salvación, se impone por sí misma. El evangelio de san Juan, al relatar el diálogo entre Jesús y Nicodemo, al que nos hemos referido ya varias veces³¹, recalca la necesidad de nacer del agua y del espíritu para entrar en el

su nombre sea eliminado de los registros de bautismo, con el fin de rechazar cualquier pertenencia a la Iglesia. Pero esto es imposible. Sin embargo, si se puede añadir una mención en la partida de bautismo diciendo que el interesado ha declarado que ya no quiere pertenecer a la Iglesia Católica.

³¹ Cf anteriormente, pp. 94-95.

reino de Dios (Jn 3,5). De manera semejante, el evangelio de san Marcos se cierra con la proclamación siguiente: «El que crea y sea bautizado se salvará» (Mc 16,16). Pero la tradición cristiana ha creído siempre que había dos modos de suplir el bautismo, a saber, el bautismo de sangre, o el martirio, y el bautismo de deseo. De los mártires, san Cipriano decía «que no están privados del sacramento del bautismo, ya que son bautizados con el bautismo de sangre, el más glorioso y grande, del que afirmaba el Señor que Él tenía que ser bautizado con otro bautismo»³². Y, por supuesto, si un catecúmeno que se está preparando para este sacramento muriese antes de haberlo recibido, estaría justificado ya por bautismo que espera recibir, por el mero hecho de haberlo deseado.

Todo esto nos lleva, como es lógico, a la cuestión de si se salvan los que antes se llamaban «infieles», es decir, quienes no se han encontrado con la llamada evangélica a creer. La fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación», de san Cipriano también, como sabemos, ha quedado grabada en nuestras memorias porque no han faltado quienes la han blandido de manera desproporcionada y más allá de su verdadera intención. No podemos abordar este problema en toda su extensión³³. Retengamos que, desde el s. XVI, la reflexión católica admite que el deseo de la fe y del bautismo puede ser «implícito», es decir, estar presente en todos aquellos que orientan su vida en función de Dios y de los demás. Estos no se salvan por sus obras, sino por la gracia de esta fe implícita que los vincula a Cristo y a su Iglesia. El Vaticano II, por su parte, expresó con mucha claridad la convicción de la Iglesia en la

³² CIPRIANO DE CARTAGO, *Lettre 73*, 22, Bayard, París 1925, 276 (trad. esp., reproducida aquí, de M^a L. García Sanchidrián, *Cartas*, Gredos, Madrid 1998, 379).

³³ Remito de nuevo al estudio en profundidad sobre este tema planteado siglo a siglo desde san Cipriano hasta nuestros días en mi libro, *«Hors de l'Église pas de salut»* (trad. esp., *Fuera de la Iglesia no hay salvación*).

salvación de aquellos que no le pertenecen de manera visible. En conclusión, que nadie puede ser condenado por causa de circunstancias exteriores, ya que todo depende de la actitud personal y voluntaria.

El problema de los niños de familias cristianas fallecidos sin haber recibido el bautismo ha sido, por extraño que resulte, el más espinoso en la historia, de entre los relativos a este sacramento. El hecho es que se ha creído que los niños de padres no cristianos podían salvarse según los principios para todos los no cristianos. Por el contrario, a los niños de padres cristianos sí que parecía afectarles la obligación de bautizarse, aun cuando les resultase imposible expresar su deseo de recibir el sacramento. El problema lo suscitó san Agustín, quien no dudaba en condenar a los niños fallecidos sin bautismo, si bien a «las penas más suaves», ya que no habían cometido pecados personales. Más adelante, en la Edad media, se les libraba de todo sufrimiento, aunque se mantenía que no podían «ver a Dios». Se acabó desembocando así en la célebre doctrina del *limbo*, lugar espiritual intermedio, por así decir, y destinado a los niños fallecidos sin haber recibido el bautismo, donde estos gozarían de una beatitud natural. Se hallarían, pues, en una suerte de pequeño paraíso, pero sin poder ver a Dios. Los artífices de esta doctrina olvidaron que el hombre fue creado principalmente para ver a Dios, por lo que dicha privación constituiría la pena más grave posible.

No obstante, el cardenal Cayetano sostuvo muy pronto, en el s. XVI, que la fe de los padres y su deseo bastan para asegurar la salvación sobrenatural del niño. Esta posición, sensata a todas luces, tendría que haber acabado por imponerse muy pronto, y de hecho hoy en día se estima que es la fe de la Iglesia, expresada en la fe y el deseo de los padres, lo que permite

la salvación del niño. En consecuencia, la doctrina del limbo fue oficialmente desechada: el reciente *Catecismo de la Iglesia católica* ni la menciona, y no hace mucho la Comisión teológica internacional decidió rechazarla. Para discernir sobre esta cuestión, es preciso partir de la idea de que Dios quiere que la salvación sea universal (1Tim 2,4), y del carácter, asimismo universal, de la Redención. El juicio definitivo de cualquier hombre no puede depender de la solidaridad de este con el pecado de la humanidad, sino de su solidaridad con Cristo.

V. La pastoral del bautismo y el bautismo de los niños en la actualidad

Los problemas de la pastoral del bautismo se diversifican en la actualidad: en primer lugar, el bautismo de adultos se refuerza en los países occidentales, sobre todo en Francia; en segundo lugar, la pastoral de bautismo de lactantes, siempre practicada, y no exenta de contradicciones, exige una justificación más sólida; en tercer lugar, asistimos al desarrollo de la pastoral del bautismo de niños en edad escolar. Conviene, por último, y en el punto actual del camino ecuménico, tener en consideración el reconocimiento mutuo de los bautismos entre las Iglesias cristianas aún divididas.

1) Que se vuelvan a producir bautismos de adultos es un signo de nuestro tiempo. Son numerosas las diócesis en las que se organiza un catecumenado donde la pedagogía de la fe se dirige a hombres y mujeres que, en el curso de su existencia, se han encontrado con Cristo. Y suele ser durante la celebración de la Vigilia pascual cuando la comunidad parroquial acoge el bau-

tismo de uno o más catecúmenos. La progresión de las etapas de este catecumenado se adapta a las condiciones actuales, pero inspirándose en prácticas antiguas, y no depende solamente de la labor del sacerdote, sino que es resultado de la acción concertada de laicos que se comprometen a acompañar a los catecúmenos en un recorrido que puede durar varios meses o hasta años, según los casos. Con ello vemos surgir una renovada figura del padrino. En algunas ocasiones puede que los catecúmenos hagan su recorrido junto con quienes podemos decir que reinician el camino, esto es, personas ya bautizadas pero que o bien no habían recibido ninguna catequesis o bien habían abandonado hacía mucho la práctica de la fe. Esta renovación, que en absoluto compensa numéricamente la drástica disminución de niños bautizados, es un signo de nuestro tiempo, como digo, vinculado a un modelo muy personal de la fe.

2) Nos hemos detenido ya en el origen y la evolución de la práctica del bautismo de niños en el curso de la historia. Ahora bien, hay que reconocer que, habida cuenta de todos los requisitos que normalmente hay que cumplir para recibir un sacramento de la fe, y en particular el bautismo, el bautismo de los niños es un caso límite, excepcional en sí mismo, por más que sea frecuente. Sería, pues, un grave error levantar una teología del bautismo sobre esa base. El caso normal lo constituye el bautismo de un adulto o bien, en todo caso, el de un niño que haya alcanzado la edad de la razón y sea, por tanto, capaz de tener una fe personal. Es, así, necesario partir de lo que normalmente ha de exigirse a un adulto para saber cómo puede justificarse el bautismo de los lactantes.

Reasumamos la perspectiva del bautismo como sacramento de la alianza. Con arreglo a ella, el bautismo se justifica en razón de la iniciativa divina, de la prioridad de la llamada y del

don de Dios en relación con la respuesta de la fe. El anuncio del reino de Dios tiene también a los niños como destinatarios³⁴. La realidad trascendente de este don de gracia justifica el que se administre el bautismo a niños.

Pero, eso sí, solamente si se dan ciertas condiciones, para que la respuesta humana de la fe sea capaz de acoger el don de Dios. Es necesario, así, que el compromiso de fe de los padres o responsables del niño sea real y ofrezca una seria expectativa de que el niño será efectivamente educado en la fe, o, mejor dicho, en la propuesta de la fe. Ya que, evidentemente, el niño no queda con ello dispensado de vivir su conversión personal a la fe, que se expresará con el tiempo en la medida de su maduración y del desarrollo de su libertad. El niño habrá, pues, de recibir catequesis. De modo que lo mismo que el adulto ha de cumplir y recibir antes del bautismo, lo irá cumpliendo y recibiendo también el niño mientras dure su catequesis, que es su tiempo catecumenal. El recorrido, que es, en realidad, una exigencia derivada del mismo sacramento, llegará a su conclusión al celebrarse la renovación de las promesas del bautismo.

Los ministros de la Iglesia se encuentran, desde luego y con cierta frecuencia, ante difíciles casos de conciencia. Pues, ¿cuál es el criterio que permite reconocer en la fe de las personas cercanas al niño la suficiente participación en la fe de la Iglesia, para, en consecuencia, poder prever que el niño será educado en la fe y catequizado? Se trata de un difícil discernimiento. La Iglesia se ve de este modo ante un serio problema en su práctica bautismal, similar al que plantea el matrimonio. Dos son

³⁴ Conviene anotar aquí el motivo por el cual las comunidades baptistas rechazan el bautismo de niños que aún no han alcanzado la edad suficiente para poder confesar su fe. Esto se debe a que dichas comunidades no ven en el bautismo un don de Dios, pues limitan el compromiso a lo que corresponde a la fe del bautizado. Así las cosas, no tendría sentido celebrar el bautismo de un niño que no es todavía capaz de comprometerse con la fe.

los excesos que deben evitarse, es obvio: una práctica «multitudinaria» y laxa, que equivale a un bautismo administrado sin que se cumplan verdaderamente las condiciones de fe; o bien una práctica «elitista», basada en un rigor excesivo, lo cual puede llevar a desatender la piedad popular y las formas de fe que desconocen las palabras adecuadas para expresarse. El riesgo que esta segunda actitud acarrea es el de contribuir a que se extinga la mecha que aún está prendida, a que se consume la ruptura con la Iglesia³⁵. Lo deseable es que la decisión se tome después de un diálogo serio con los padres, un diálogo que ponga sobre la mesa los derechos y deberes de una conciencia libre, facilitándoles, además, los medios para alcanzarla. La petición de bautismo para un niño ha de llevar a los padres, de manera inevitable, a preguntarse por su propia fe.

Durante las últimas décadas hemos sido testigos del recrudecimiento de la oposición al bautismo de los niños, incluidos los lactantes, en defensa de un sentido nuevo y moderno de la libertad: «Nadie tiene el derecho de elegir en nombre de un niño, que podrá elegir él mismo cuando alcance la edad adecuada». Pero este argumento, sugerente a primera vista, no se ajusta a las circunstancias reales en que se educa la libertad. Porque, en todos los ámbitos de la vida, los padres escogen para sus hijos lo que consideran mejor sin esperar a que estos puedan ejercer su libertad. En toda educación se presentan momentos en los que el niño ve cómo se le imponen conductas que ni él desea ni está aún capacitado para entender. Nadie, por otro lado, pone en duda la necesidad de una educación basada en principios morales, ni espera, para enviar a su hijo a la escuela,

³⁵ Lo cierto es que la práctica de la Iglesia es bastante indulgente y el bautismo sólo se niega a aquellos padres que, a pesar de su promesa, no han enviado a sus hijos mayores a catequesis.

a que este comprenda por qué es necesario asistir. Y otro tanto cabría decir de diversas prácticas artísticas o deportivas. En el ámbito religioso, la ignorancia, por mucho que la disfracemos de «neutralidad», no es la mejor pedagogía para permitir que el niño se vaya situando ante el sentido de la vida. Por lo demás, muchas personas contrarias a que el bautismo se administre a los niños sí que admiten que conviene apuntarlos a la catequesis. Es, desde luego, legítimo que los padres, que han dado la vida, transmitan también el sentido que para ellos tiene la vida. Sea como sea, recibir el bautismo no dispensa en absoluto del ejercicio de la libertad que el sujeto irá realizando en las distintas etapas de su vida. Dicho ejercicio es lo que permitirá al niño tomar en serio la opción religiosa. Con todo, la Iglesia ha de estar atenta a estas nuevas demandas, y, en lugar de insistirles a los padres sobre la obligación del bautismo, deberá establecer un diálogo con ellos para ayudarles a asumir la responsabilidad que les corresponde en la educación de sus hijos en la fe.

3) La práctica del bautismo de niños en edad escolar, incluida por cierto en el nuevo ritual del bautismo, crece en nuestros días, planteando la difícil cuestión de cuál es la edad más apropiada. Durante lo que algunos llaman «infancia adulta», es decir, entre los ocho y los doce años, el niño está ya en situación de comprometer su fe con verdadera responsabilidad, por más que no podamos atribuirle una libertad adulta. La adolescencia, en contraste, parece mucho menos favorable, dadas las perturbaciones propias de esa edad. Lo preferible es, pues, esperar hasta que el niño haya cumplido los ocho años³⁶, aunque, como es lógico, no hay una regla válida para todos los casos.

³⁶ Un problema análogo lo plantea la edad en que debe administrarse la confirmación a los ya bautizados.

4) ¿Qué podemos decir sobre el reconocimiento mutuo de los bautismos entre las Iglesias? Para responder, es preciso distinguir la situación que se da entre las Iglesias de Occidente, de un lado, y, de otro, las relaciones con las Iglesias ortodoxas. En concreto, la Iglesia católica reconoce la validez de todo bautismo celebrado con agua y la invocación trinitaria, siempre que se dé la intención de hacer con ello lo que la Iglesia viene haciendo desde siempre. El reconocimiento es mutuo con las grandes Iglesias que surgieron de la Reforma, como las Iglesias luteranas, reformadas y anglicanas; en el caso de denominaciones confesionales más locales, habrá de verificarse dicho reconocimiento.

En lo que respecta a las Iglesias ortodoxas, volvemos a encontrarnos con algo de lo que ya dimos cuenta en el capítulo anterior: su disconformidad con la validez de los bautismos en Occidente y en la Iglesia católica. Así, algunos católicos convertidos a la ortodoxia han sido rebautizados, por ejemplo en el mar Egeo; y lo mismo ocurre con los matrimonios mixtos en Egipto. Pero el principio más arriba aludido de la «economía» puede llevar a que un católico sea aceptado en la Iglesia ortodoxa sin que para ello tenga que volver a bautizarse.

Todo en el bautismo evoca una analogía entre la vida y el agua, que es su símbolo propio. Ya lo equiparemos con un renacimiento o con una resurrección, estamos ante el sacramento que nos transmite el mensaje de la trascendencia de la vida humana. Porque esta no se reduce a la existencia física, afectiva e intelectual, sino que se abre a la revelación de la «vida eterna», a la vez presente y futura, es decir, a nuestro acceso a la vida misma de Dios, uno en tres Personas: el Padre nos hace sus hijos; el Hijo, sus hermanos, y el Espíritu Santo

viene a quedarse entre nosotros. Entramos, así, en la familia eclesial e igualmente en la «familia divina». En eso consiste la belleza del bautismo, cuya celebración es siempre fuente de alegría.

La confirmación, don del Espíritu y plenitud del bautismo

El sacramento de la confirmación es, por antonomasia, el sacramento del don del Espíritu. A dicho don remiten, por tanto, sus dos ritos principales: la imposición de manos y la unción con el óleo santo. Antes de introducirnos en lo que es propio de este sacramento, nos detendremos en lo que expresan los ritos que lo acompañan. Los sacramentos cumplen lo que significan visiblemente. Son una pedagogía que va de lo visible a lo invisible.

1. El simbolismo de los ritos

La imposición de manos es el símbolo de una invocación a lo alto, por medio del movimiento de las manos, que se alzan hacia el cielo, en un movimiento dirigido al destinatario de la invocación, para luego posarlas sobre el candidato al sacramento. La imposición de manos manifiesta, de manera física, un contacto espiritual. Es un movimiento particularmente adecuado a una investidura, como la ordenación. Ahora bien, dado que es en sí misma polivalente, la intención deben comunicarla las palabras que la acompañan. Nos la encontramos

en otros varios sacramentos, por ejemplo, el de la reconciliación.

El óleo consagrado para la unción del santo crisma en la confirmación es un aceite perfumado que sirve de expresión, en un registro muy diferente, al don del Espíritu Santo. En la tradición de la humanidad el óleo (el aceite), es, según P. Vallin¹, un *signo de alegría y de honor*, un *remedio curativo* y el elemento de un *rito de consagración*.

El óleo perfumado forma parte del aseo festivo. Muchos de nuestros perfumes, en efecto, siguen teniendo como excipiente una materia grasa. Es, pues, un «aceite de alegría». Sabemos que Jesús recibe unciones de aceite perfumado en los pies, una vez por parte de la pecadora (Lc 7,38-46), mientras que el fariseo Simón no le puso ungüento aceitoso en la cabeza (Lc 7,46); y otra, por parte de María de Betania (Jn 12,3). La unción con aceite perfumado forma parte asimismo del aseo fúnebre. El aceite es, además, un *remedio* para curar heridas, uso al que volveremos a propósito de la unción de los enfermos.

Era costumbre, en el Antiguo Testamento, ungir con aceite a los reyes y a los sacerdotes, para poner de manifiesto que la investidura no era meramente humana, sino que se trataba de una *consagración* originada en Dios. Observemos que el don de este al hombre es, por excelencia, el Espíritu de Dios. Samuel unge a Saúl y más tarde a David como reyes (1Sam 10,1; 16,3), con el fin de recalcar que era Dios quien los había elegido y que ambos quedaban consagrados para la misión que se les confiaba. Hay, desde luego, una afinidad entre el aceite, que penetra casi inadvertidamente en el cuerpo por todos los poros de la piel, y el Espíritu, que inviste de manera invisible a

la personalidad. Por extensión, y en sentido figurado, se habla también de unción en referencia a los profetas, enviados por Dios, aunque nunca hubiesen recibido la unción del aceite.

Todos estos datos apuntan hacia el nombre mismo de «Mesías» (*Mashiaj*), término hebreo que significa el *ungido* (de Yavé), y que se tradujo al griego por *Xristos*, esto es, «el que ha recibido la unción». Aunque Jesús nunca fue ungido con aceite, recibió la unción con el don del Espíritu que descendió sobre él cuando Juan lo bautizó. En los Hechos de los Apóstoles (10,38) Pedro afirma que «Dios ungió con el Espíritu Santo y llenó de poder a Jesús de Nazaret», y Jesús se aplica a sí mismo la profecía de Isaías 61,1: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido» (Lc 4,18). Es claramente una unción metafórica: del mismo modo que los profetas de la Antigua Ley, Jesús no fue materialmente ungido con aceite; si bien, y en virtud de un desplazamiento semántico, la unción designa, en su caso, la recepción del Espíritu. Por lo que al cristiano se refiere, ya hemos visto en qué manera participa de la unción de Cristo. San Pablo dice a los corintios: «Dios es el que a nosotros y a vosotros nos mantiene firmes en Cristo [el Ungido] y nos ha consagrado [ungido]» (2Cor 1,21). A ello se debe el que varios sacramentos incluyan el rito del aceite: lo hemos comprobado ya a propósito del bautismo, donde una unción sigue al rito del agua; la confirmación es, desde luego, una unción del Espíritu Santo; volveremos a encontrarnos con el aceite en la unción de los enfermos², que configura al fiel sufriendo en Cristo, y el aceite tiene también su papel en las ordenaciones. De modo que la institución sacramental comprende un número notable de «sacramentos con óleo».

¹ CFP. VALLIN, *Le chrétien et l'huile sainte*, Christus 42 (1964) 150-159.

² Cf. más adelante, p. 300.

2. El fundamento de la confirmación en el Nuevo Testamento

Los evangelios no mencionan en ningún momento palabras ni gestos de Jesús con los que el Señor instituyera de modo formal la confirmación. Contamos, sin embargo, con algunos textos de los Hechos de los Apóstoles: en Samaría, Pedro y Juan imponen las manos a los samaritanos que sólo habían recibido el bautismo en nombre del Señor Jesús:

«Los apóstoles, que estaban en Jerusalén, al saber que Samaría había recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan; llegaron y oraron por los samaritanos, para que recibieran el Espíritu Santo; pues aún no había bajado sobre ninguno de ellos, y sólo habían recibido el bautismo en nombre de Jesús, el Señor. Entonces les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo» (He 8,14-17).

Este pasaje establece una distinción entre dos ritos: el bautismo –sin duda administrado por el diácono Felipe– y la imposición de manos, reservada a los apóstoles. Sin embargo, parece implicar que el bautismo no constituye ya de por sí un don del Espíritu Santo. Esto no puede dejar de sorprender, ya que el don del Espíritu suele vincularse con el bautismo en el Nuevo Testamento. Aunque el pasaje se ha citado mucho en referencia a la institución de la confirmación, lo cierto es que sólo nos permite remontarnos a un gesto apostólico cuyo carácter institucional sigue siendo incierto. Santo Tomás ya decía que Cristo había instituido este sacramento, no otorgándolo, sino prometiéndolo. Por su parte, los reformadores del s. XVI negaron el valor del sacramento de la confirmación porque le faltaba, según ellos, fundamento bíblico.

La distinción del pasaje anterior volvemos a encontrarla poco después, en el relato de lo ocurrido en Éfeso: los que sólo habían recibido el bautismo de Juan «se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo les impuso las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar» (He 19,5-6). También la Carta a los hebreos (6,2) distingue entre «los bautismos y la imposición de manos».

Así que, para comprender la institución de la confirmación, no podemos basarnos en gestos propiamente institucionales del Nuevo Testamento. Debemos aquí pasar, una vez más, de Jesús como fundador a Jesús como fundamento de los sacramentos. La razón última de ello es que Jesús cumplió con su misión de Jesús a partir de un estrecho vínculo con el Espíritu, que es inseparable de él; así, cuando tuvo lugar el bautismo de Jesús, el Espíritu bajó sobre él y la palabra del Padre certificó su misión filial (Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,10). Pues bien, fue este don manifiesto del Espíritu a Jesús lo que transformó el bautismo de agua que Juan administraba en bautismo en el Espíritu. Lucas precisa a continuación que este, el Espíritu, llevó a Jesús al desierto (Lc 4,1), donde pasó los cuarenta días de tentaciones. Jesús, después de eso, cumplió con toda su misión, hasta el misterio pascual, valiéndose de la potencia del Espíritu. Y fue también Jesús quien prometió el envío del Espíritu sobre sus discípulos, de lo cual tenemos el doble testimonio de Lucas (Lc 24,49; He 1,8) y de Juan, cuando Jesús, en su último discurso a los suyos, prometió el envío de otro «defensor», o Paráclito (Jn 14,16; 16,7.13-14). Por último, fue asimismo Jesús quien envió el Espíritu a sus discípulos para que perdonaran los pecados (Jn 20,22) la tarde de su resurrección, es decir, después de haber sido glorificado. De hecho, Juan nos había advertido de que, antes de que Jesús

resucitara, «no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7,39).

El misterio pascual, además, y para terminar, concluye con el don de Pentecostés, don público y manifiesto del Espíritu a la comunidad reunida (He 2,1-4); don explicado en el discurso de Pedro, que recuerda el itinerario de Jesús, su muerte y su resurrección, y le atribuye el acontecimiento que acaba de producirse: «Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado. Esto es lo que estáis viendo y oyendo» (He 2,33).

Todo esto nos deja, por un lado, sin una institución sacramental propiamente dicha, pero ante horizontes que exceden con mucho de la propia confirmación. La conclusión a la que hemos de llegar es la solidaridad total entre Cristo y el Espíritu en la obra de nuestra salvación. Ambos actúan siempre de consuno y todos los sacramentos son fruto de su acción conjunta. Tal como el bautismo de Jesús fue un bautismo en el Espíritu, de la misma manera recibimos nosotros al Espíritu Santo cuando somos bautizados. La resurrección de Jesús, por otra parte, comprende ya el don del Espíritu; pero la sucesión de acontecimientos nos permite entender mejor lo que estaba ya, por ella, comprometido y que halla su manifestación plena en Pentecostés.

Existe la misma unidad y la misma distinción entre el bautismo y la confirmación, ambos esbozados y anunciados en el bautismo de Jesús, que entre el misterio pascual de la muerte y resurrección, y el misterio de Pentecostés. De igual manera que, entre ambos sacramentos, existe la misma unidad y la misma distinción que entre Cristo y el Espíritu; así pues, mientras el bautismo expresa ante todo nuestro vínculo con Cristo, la confirmación destaca nuestra relación con el Espíritu. Sabemos

que el bautismo nos conforma a la muerte y a la resurrección de Cristo. Por su parte, la confirmación nos otorga la plenitud del Espíritu Santo, y es por antonomasia el don del Espíritu, que envía a la Iglesia en misión, como les ocurrió a los apóstoles en Pentecostés. El Espíritu, que es común al Padre y al Hijo, se convierte en su don común. Todo se cumple en el misterio pascual, pero el don del Espíritu debe significarse de manera distinta. Cristo y el Espíritu están ambos presentes en el fundamento de nuestra salvación; Cristo, además, y en cuanto «fundador», prometió a los apóstoles el don pleno del Espíritu Santo. Podemos, pues, concluir que la confirmación fue instituida por Cristo en el sentido de que, por medio de su misterio pascual, nos concedió su Espíritu en plenitud. Tal es la distinción entre el bautismo y la imposición de manos de que dan testimonio los relatos de los Hechos de los apóstoles, afirmación que vale igual para todos los sacramentos especialmente vinculados al Espíritu.

3. ¿Es la confirmación un sacramento distinto del bautismo?

Pocas dudas caben, pues, acerca del don plenario del Espíritu en el curso de la iniciación cristiana. Sin embargo, aún hemos de resolver los interrogantes que plantea la distinción precisa entre el bautismo y la confirmación; en otras palabras, ¿forman un solo sacramento o bien son dos diferentes? La enseñanza de la Iglesia es nítida al respecto: la confirmación es un sacramento distinto del bautismo; pero a lo largo de la historia no ha habido siempre esa misma certeza. Si pasamos de los testimonios de la Escritura a los que ofrecen las liturgias antiguas, constatamos de entrada la ausencia del término «confirma-

ción», que sólo aparece en la Galia, y por extensión en Occidente, a partir del s. V. Dichas liturgias encadenan siempre el bautismo y la *crismación* (palabra procedente de «crisma») en una misma celebración, concluida la cual el neófito recibe la eucaristía. Reanudemos la cita interrumpida en el capítulo anterior³, de nuestro valioso documento, la *Tradición apostólica*. Tras la celebración del bautismo, leemos lo siguiente:

«El obispo, imponiéndole la mano, pronunciará la invocación: “Señor Dios, tú que los tornaste dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos merecedores de llenarse del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, a fin de que te sirvan cumpliendo tu voluntad; ya que para ti es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén”.

Luego, expandiendo el aceite de acción de gracias en su mano, y posando (esta) sobre su cabeza, dirá: “Yo te unjo con el santo aceite en Dios Padre todopoderoso, en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo”.

Y, después de haberle persignado la frente, le dará el beso y dirá: “El Señor (sea) contigo”. Y el que fue persignado responderá: “Y con tu espíritu”. Él (el obispo) hará lo mismo con cada uno»⁴.

La celebración concluía, pues, con tres ritos, que no realizaba el presbítero, sino que se reservaba el obispo para sí. En este primer testimonio litúrgico los dos ritos de la confirmación están presentes: la imposición de manos, de origen bíblico, y la unción con aceite perfumado, que se completa con

la persignación en nombre de la Trinidad. Pero todo se integra en la continuidad de una sola y misma liturgia, con la diferencia sensible de que este rito se reserva al obispo, tal como parece que se reservaba a los apóstoles en los Hechos. Más tarde, san Cirilo de Jerusalén verá en la crismación la imagen exacta de la que Cristo recibió por el don del Espíritu cuando fue bautizado. La celebración del bautismo y la confirmación reproduce lo que le ocurrió a Jesús en su propio bautismo.

Hay, además, cierta dificultad a propósito de cuál es el rito principal del la crismación-confirmación: ¿la imposición de manos o la unción? El gesto de imponer las manos es bíblico; el de ungir a alguien se extendió con facilidad en Oriente, ya que la unción con aceite, en este caso el santo crisma, es el símbolo elocuente de la acción y del don del Espíritu. La liturgia occidental practica ambos ritos. Pero hubo un tiempo en que se consideró que la imposición de manos constituía el rito fundamental. En 1971 el papa Pablo VI declaró que el rito determinante es «la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y por las palabras: “N., recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo”»⁵. La decisión fue un gesto ecuménico hacia los ortodoxos bizantinos.

No hay que buscar lo específico de cada uno de los dos sacramentos en efectos supuestamente distintos. La acción de Dios es una y la misma, aunque comprende dos fases y dos caras distintas: una cara visible, crística, que depende de la palabra y afecta igualmente al bautismo y a la confirmación, y una cara interior, operación propia del Espíritu, que comienza en el bautismo y concluye en la confirmación. Para resolver el

³ Cf pag. 98

⁴ La tradición apostólica, 76.

⁵ Constitución apostólica *Divinae consortes naturae*, en *La documentation catholique* 1594, 852-855 (trad. esp., reproducida aquí, en el portal de los Misioneros del Sagrado Corazón en Perú, <http://www.msccperu.org/liturgia/pracnotanda/pren-Confirm.htm>).

problema de la unidad y distinción entre los dos sacramentos, no tenemos otra vía que volver a la unidad y la distinción entre el misterio pascual de Jesús y el don del Espíritu en Pentecostés.

Esta perspectiva nos permite salir de dudas respecto a la cuestión de si Espíritu es ya dado o no en el bautismo. Hemos de evitar caer en el dilema de ciertas teologías anglicanas, según las cuales o bien el Espíritu Santo se recibe ya en el bautismo y, por tanto, la confirmación es sólo un rito accesorio; o bien es en la confirmación, y no en el bautismo, donde se recibe el Espíritu Santo. Lo cierto es que de un sacramento a otro hay continuidad y desarrollo de un mismo proceso de santificación. El Espíritu, dado ya en el bautismo –que acaba con una unción, a modo de anticipo de la confirmación–, se da de nuevo, junto a otros nuevos dones, en la confirmación.

La confirmación es, pues, la plenitud del bautismo: pertenece a la iniciación cristiana y debería normalmente preceder a la eucaristía. Así se explica que la confirmación no se repita, pues confiere carácter; igual que el bautismo, la confirmación es, ante todo, un *sello*.

4. De una dificultad pastoral a teologías diferentes

¿A qué se debe el que, todavía en nuestro tiempo, haya prácticas tan distintas en Oriente y en Occidente? En Oriente, en efecto se sigue administrando la confirmación a los niños pequeños, a continuación del bautismo, mientras que en Occidente no son pocos los años que median entre uno y otra.

En el origen de esta diferencia hay una dificultad pastoral que Oriente y Occidente resolvieron de modo distinto.

En la Iglesia antigua la celebración completa del bautismo de los adultos comprendía, como ya sabemos, la inmersión en el agua realizada por presbíteros o diáconos, y luego, la crismación, reservada al obispo; todo ello, desde luego, tenía lugar a lo largo de la misma celebración. Andado el tiempo, con el crecimiento de las parroquias, el gran número de bautizados hizo imposible que cada uno de ellos se presentase ante el obispo para la crismación durante una misma ceremonia. Para resolverlo, fueron dos las soluciones que se llevaron a la práctica.

Oriente decidió confiar a los presbíteros la totalidad de la iniciación cristiana, incluida la crismación. La liturgia en su conjunto seguía siendo la misma, salvo que la presidía un presbítero, quien administraba la crismación con el óleo consagrado por el obispo, eso sí, de modo que no se cortara el vínculo entre este y los sacramentos. Para el bautismo de los niños, la práctica seguía siendo en lo esencial la misma: durante la misma ceremonia el niño era bautizado, confirmado y recibía la eucaristía.

Occidente, por su parte, quiso siempre reservar la administración de la crismación al obispo, de lo que deja constancia una decisión del papa Inocencio I en el s. V. Con ello se separaron las dos liturgias, la segunda de las cuales –que tomó el nombre de «confirmación»– se retrasaba hasta el momento en que el obispo llegase a la parroquia en su gira pastoral. En el caso del bautismo de los niños el lapso temporal entre los dos sacramentos se prolongó cada vez más; hasta que, junto con la disponibilidad del obispo, se hizo decisiva la edad de los niños. La confirmación, en efecto, se reservaba a los que ya fuesen capaces de una fe personal o bien a los adolescentes.

En el s. XVI el concilio de Trento sancionó la práctica occidental al afirmar que el único ministro ordinario de la confirmación es el obispo; disposición que, no obstante, contemplaba situaciones excepcionales en las cuales el presbítero pasaba a ser ministro «extraordinario» del sacramento. Por su parte, el Vaticano II se muestra más prudente, pues se limita a reconocer al obispo como ministro «originario». Si el sacramento se reserva al obispo es para recalcar que este, el obispo, es el ministro primero de todos los sacramentos cristianos, y el hecho de que la iniciación completa del neófito implica el establecimiento de un vínculo con quien preside la unidad de la Iglesia local. Esta proximidad entre el creyente y el obispo es un valor pleno de significación, y como tal se vive cuando es imposible. Con todo, en la situación francesa actual, es cada vez más frecuente, sobre todo en las diócesis muy pobladas, que la confirmación la administre un presbítero delegado por el obispo. Está, además, previsto que, cuando se bautiza a adultos durante la Vigilia pascual, el sacerdote les administre enseguida la confirmación.

Estas dos prácticas distintas han dejado consecuencias en la teología de la confirmación. Oriente, fiel a la tradición antigua, sitúa siempre la crismación a la zaga del bautismo. Occidente, por el contrario, no cesa de interrogarse acerca de la especificidad de este sacramento y de la edad más adecuada para recibirlo. Santo Tomás habla, al respecto, del sacramento que marca la edad perfecta de la vida espiritual, lo que supone que a menudo se considere a la confirmación como el sacramento de la edad adulta. Otorga la fuerza del Espíritu para el combate espiritual y habilita para anunciar la fe.

Sin embargo, hasta comienzos del s. XX, el sacramento de la confirmación se administraba siempre antes de la primera comunión. Fue el decreto de Pío X, de 1910, que disponía la comunión de todos los niños cuando alcanzaran «la edad de la razón», entre los seis y los siete años, lo que invirtió el orden tradicional de la iniciación cristiana; a partir de entonces la confirmación se celebraba unos años después de la primera comunión, como una renovación de las promesas del bautismo. Esta suerte de atentado contra el desarrollo normal de la iniciación cristiana plantea un grave problema a nuestros hermanos ortodoxos, renuentes a admitir lo que consideran una práctica contraria a la tradición. De ahí deriva un problema ecuménico al que los católicos suelen restar importancia, en tanto que, para muchos ortodoxos, se trata de una divergencia incompatible con la unidad que se pretende. El asunto requiere un diálogo ecuménico.

5. Teología y pastoral de la confirmación en Occidente hasta el s. XX

La confirmación es, pues, el complemento necesario del bautismo, al cual perfecciona en la medida en que aporta el don «plenario» del Espíritu. Esto vale tanto para cada cristiano como para la Iglesia en su conjunto; es decir, si podemos decir que la Iglesia es la gran bautizada, cabe también afirmar que es la gran confirmada. El vínculo de este sacramento con Pentecostés, es decir, con la efusión del Espíritu sobre el pueblo de Dios y con la misión del Espíritu que se hizo visible ese día, significa el envío en misión de la Iglesia en el mundo. El don del Espíritu es un don de fuerza, que recapitula los siete dones

bíblicos (Is 11,2) del Espíritu Santo. La confirmación confiere carácter, igual que el bautismo, cuyo carácter perfecciona y plenifica. Por eso no se repite. Así resume el Vaticano II la gracia del sacramento así: «Por el sacramento de la confirmación (los fieles) se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo, y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus obras, como verdaderos testigos de Cristo»⁶.

Tales son los datos básicos acerca de este sacramento, comunes en lo esencial a Oriente y a Occidente. Ahora bien, dado que Occidente viene practicando desde hace tanto tiempo la celebración separada de la confirmación, se ha esforzado en precisar la especificidad de la gracia que esta confiere. El esfuerzo ha sido a la vez teológico y pastoral, ya que las orientaciones adoptadas en lo que se refiere al fondo están en consonancia con las opciones acerca de cuál es la edad más adecuada para acceder al sacramento y los requisitos para recibirlo.

Desde el s. V, a partir de Fausto de Riez, se ha venido desarrollando en Occidente la idea de que la confirmación otorga armaduras para el combate de la salvación. Esta expresión militar tiene el precedente de la comparación paulina del creyente con un hoplita, perfectamente equipado para el combate de la fe (Ef 6,10-17). Santo Tomás, para quien el bautismo es una regeneración, considera que la confirmación es el sacramento de la edad adulta en la fe, lo que no significa que haya que esperar a ser físicamente adulto para recibirla; e insiste sobre el don de la fuerza necesaria para el combate espiritual y el testimonio que hay que dar en el mundo.

En Francia, durante el s. XX, se han multiplicado las inda-

gaciones en torno a la confirmación, tanto antes como después del Concilio, con el trasfondo de la mengua de fe que viven muchos «malos creyentes», que, a pesar de todo, quieren que sus hijos asistan a catequesis, y del frecuente abandono de toda práctica religiosa por parte de tantas personas que, después de recibir catequesis, consideran haber «cumplido», respetando las exigencias del catecismo y recibiendo la «solemne comunión». La cuestión ha sido, pues, cómo salir del «atolladero» y conseguir una perseverancia seria de los muchachos.

Las reflexiones acerca del sentido de la confirmación están, como es lógico, relacionadas con la determinación de cuál es el mejor momento para administrarla. Dos son las principales posturas que, con matices diversos, se han adoptado: una es la que apuesta por retrasar la edad de la confirmación, y la otra, la que, por el contrario, apoya la idea de administrarla precozmente. La primera opción recalca la especificidad de este sacramento del cristiano adulto y responsable; la segunda sigue viendo la confirmación a la zaga del bautismo.

Primera opción. Ya antes del Vaticano II se había empezado a ver la confirmación como el «sacramento de la Acción católica». Aunque esta opinión partía de una idea justa, llegaba a una conclusión falsa. Es cierto que el compromiso con la Acción católica es un ejercicio de la gracia de la confirmación, que impulsa a dar testimonio de la fe en el mundo. Pero de ello no puede concluirse que la confirmación deba reservarse para los cristianos formalmente «comprometidos», y menos aún bajo esa forma de compromiso. De hecho, conviene no «sacralizar» por medio de un sacramento un compromiso para el que todo cristiano está habilitado normalmente y que puede adoptar las más variadas formas. Conviene del mismo modo evitar la separación

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Laumen gentium*, 11.

de los cristianos en dos categorías: los del montón, que serían los meramente bautizados, y los «súper-cristianos», que sí están confirmados.

Después del Concilio fueron varios los postulados que se ofrecieron. Así, *la confirmación es el sacramento de la comunión eclesial* (J. P. Bouhot), en razón de que normalmente la administra el obispo. Esta tesis acierta al poner de relieve la dimensión eminentemente eclesial del sacramento; pero tiene el inconveniente de hacer absoluta la situación occidental olvidando la práctica, del todo distinta, en Oriente; por otro lado, no debe olvidarse que el sacramento de la comunión eclesial es la eucaristía.

La confirmación es el sacramento de la plegaria de la Iglesia (L. Ligier). El texto litúrgico muestra que la confirmación es el sacramento del Espíritu Santo. Ahora bien, la venida del Espíritu es siempre invocada por la Iglesia; Él es el primer destinatario de la plegaria eclesial: «Ven, Espíritu Santo», plegaria que se hace sacramento en la confirmación. En realidad, todo sacramento es plegaria, y plegaria atendida, y todo sacramento incluye la invocación del Espíritu (epiclesis), en la que ya nos detuvimos al hablar del bautismo y a la que volveremos en la eucaristía. La confirmación, eso sí, es el sacramento de la epiclesis en su más alto grado. El fruto de esta invocación es que los bautizados acceden a la misión de la Iglesia y se «confirma» a la Iglesia como pueblo sacerdotal. Desde una perspectiva algo diferente, se ha mantenido que la confirmación es *el sacramento del crecimiento eclesial* (II. Bourgeois); *el sacramento del testimonio* (F. Montfort), e incluso una celebración de la Iglesia que renace cada día del Espíritu para ser enviada en misión (mons. R. Coffy).

Por su parte, Joseph Moingt⁶ opta deliberadamente por *el sacramento de la edad adulta*. La finalidad de la confirmación es presentar a Dios y a la Iglesia cristianos de carácter probado y «confirmado», firmes en su apego a Cristo, plenamente reconocidos por la comunidad y capaces de ejercer responsabilidades y cargos. Es el sacramento de la madurez cristiana, y antropológicamente coincide con el umbral de la edad adulta, cuando el joven toma las riendas de su vida y asume sus responsabilidades ante la sociedad; presupone, además, que el bautizado se ha unido ya a la eucaristía.

Esta primera opción, que ha contado con apoyos en la historia, no deja de representar una alteración del orden tradicional de la iniciación cristiana. Podemos preguntarnos si no concede un valor exagerado a la confirmación, y si no entraña el riesgo de hacer del sacramento una fuente de elitismo, puesto que habría que distinguir a los cristianos confirmados de los «simples» bautizados. Podemos, por otra parte, pensar que supone ya adquirido aquello que precisamente debe otorgar. ¿Cómo es que, para perfeccionar al cristiano, se requiere un cristiano ya perfeccionado? En fin, todas las anteriores consideraciones se han traducido en el apoyo de que la confirmación se administre a una edad relativamente tardía, al final de la adolescencia.

Segunda opción. Desde una perspectiva totalmente distinta, el teólogo Hans Küng, asumiendo el tono tajante que le es propio, ve ante todo en la confirmación el «remate del bautismo». Partiendo, en efecto, de la Escritura y de la

⁶ J. MOINGT, *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes*, Desclée de Brouwer, París 1973.

historia, considera que este sacramento está esencialmente unido al bautismo, y, en consecuencia, considera normal que la confirmación se administre en el momento en que el niño sea admitido para la eucaristía, y, de ser posible, en la misma celebración de esta. Su modo de ver coincide con la posición oriental y tradicional, por más que el autor la derive de cierto desdén del carácter propio de la confirmación.

Todos los que prestan atención a la historia y a la tradición litúrgica destacan en la actualidad el vínculo fundamental de la confirmación con el bautismo, así como su relación con la eucaristía, término de la iniciación cristiana (P. de Clerck). No cabe duda de que este último aspecto se ha olvidado de algún modo. La confirmación es un sacramento destinado a todos los cristianos y no sólo a algunos.

Añadamos que no debemos asombrarnos de que existan posiciones sensiblemente distintas en torno a un sacramento tan viejo como la Iglesia, ya que esta tiene el deber de profundizar, con el paso de las épocas, en el sentido de los sacramentos que imparte y de adaptar su administración a las nuevas situaciones culturales e históricas, con el fin de que den el mayor fruto posible. No es difícil apreciar los elementos de verdad que hay presentes en cada una de las dos opciones que acabamos de ver: en la primera, responsabilidad en el seno de la misión eclesial, testimonio comprometido y combate espiritual, y, en la segunda, la necesidad de llevar el bautismo a su plenitud. La práctica pastoral francesa se muestra más proclive a la primera, aun proponiendo que el sacramento se administre al comienzo de la adolescencia (trece o catorce años).

Aquí es posible, e incluso deseable, un pluralismo de visiones, siempre teniendo en cuenta la situación concreta del niño y de su familia. El problema es paralelo al que plantea la pasto-

ral del bautismo. Esta no es formalmente la «renovación de las promesas del bautismo», es cierto, pero la confirmación mantiene con ella un vínculo natural. Coincide con el momento en que el niño, ya consciente de sí mismo, responde personalmente en la fe a la alianza que se le ofreció de recién nacido. Si la familia le ha proporcionado el entorno adecuado, no parece haber motivo para que no pueda recibir la confirmación en el momento de su primera comunión. Es una práctica que no debería excluirse de antemano, pues, aunque fuese minoritaria, ofrecería la doble ventaja de respetar el orden original de la iniciación cristiana, y mostrar a nuestros hermanos ortodoxos que la Iglesia católica es sensible a lo que ellos valoran tanto.

En los demás casos, retrasar la confirmación hasta una edad difícil de precisar, pero que garantice la perseverancia en la fe, es una solución complementaria de la anterior y perfectamente legítima. Pero siempre bajo una doble condición: que ello no se haga en detrimento del envite que supone acceder a la eucaristía y que no sirva para establecer en la Iglesia una separación en cristianos de dos categorías. Sólo una verdadera flexibilidad, enemiga de todo eslogan ideológico, puede mantener el vínculo entre los dos aspectos de la confirmación: plenitud del bautismo y don al que se responde con el compromiso para la misión.

La eucaristía, cumbre de los sacramentos:

1. Institución e historia

La eucaristía es la cumbre de la institución cristiana de los sacramentos. La celebración de la eucaristía, en efecto, actualiza, por medio de un conjunto de símbolos particularmente fuertes, el acto salvador de Cristo, es decir, el acontecimiento de su muerte y su resurrección, acontecimiento que a nosotros nos afecta y que constituye el don definitivo e irrevocable que Cristo hace de sí mismo en pro de la «multitud» de los hombres. Según san Ireneo, Cristo recapitulaba en su persona toda la historia de la salvación; podría añadirse que la eucaristía es una recapitulación de esta recapitulación; una recapitulación, pues, en segundo grado, en la que se cifra toda la fe cristiana¹. Se trata, por tanto, de un asunto inmenso y lo he repartido en dos capítulos.

Iremos abordando los aspectos esenciales a partir de una reflexión sobre el símbolo humano de la comida (sección primera). A continuación examinaremos el lugar de las comidas en la vida de Jesús y cómo esas comidas conducen a la celebración de la Cena del Jueves Santo, la cual tuvo valor instituyente: «Haced esto en recuerdo mío» (sección segunda). Esto nos llevará a realizar algunas incursiones en los grandes textos

¹ Como breve compendio sobre la eucaristía, cf M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'eucharistie*, Cerf, París 2002 (trad. esp., *Enciclopedia de la eucaristía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004).

de la tradición (sección tercera), así como en la historia de la liturgia de la eucaristía, que tan prominente lugar ha ocupado en la vida de la Iglesia en el curso de los siglos (sección cuarta). Esta celebración es, ciertamente, el momento en que la Iglesia toma cuerpo y se hace receptora del don ininterrumpido de Dios. Este primer capítulo nos permitirá visitar la tradición del primer milenio.

En un segundo capítulo abordaremos el fecundo sentido de la noción de «recuerdo» o «memorial», que es la que nos permite unir en la eucaristía el sacrificio² y el sacramento; a continuación, la relación entre la eucaristía y la cruz; en tercer lugar trataremos de comprender la presencia real de Cristo en la eucaristía, y, por último, abordaremos el vínculo de la eucaristía con la Iglesia. Este segundo capítulo se moverá entre las grandes cuestiones que ha planteado la eucaristía en el segundo milenio y hasta nuestros días. Habremos entonces de volver a algunos asuntos ya tratados, enfocándolos bajo una nueva luz.

I. La comida y su simbolismo en la condición humana

Como todo ser vivo, el ser humano tiene que alimentarse para poder vivir. En el reino animal esta función está reglada por el instinto y suele realizarse de manera individual, aunque la hembra toma con frecuencia a su cargo la nutrición de las crías. La alimentación ofrece ante todo un ámbito de conflictos en el que cada uno intenta asegurar su propia supervivencia. El

hecho de comer en sí mismo no suele engendrar ninguna vida social.

1. La comida y el hombre

Algo muy diferente ocurre entre los seres humanos; pues, si bien están sometidos a la misma necesidad, suelen gestionarla de manera social, en el marco de la familia o del grupo, ya sea tribal o social. El hombre ha inventado el acto de comer, en el sentido de la *convivialidad* –término este que nuestra cultura redescubre en la actualidad–, esto es, cuando los alimentos se toman *compartiéndolos*. Los miembros de la familia, agrupados alrededor de la misma mesa, comparten los alimentos, tomándolos de un mismo plato, preparados casi siempre por la madre, pero cuyo coste se ha asegurado gracias al trabajo del padre y de la madre. En el acto de comer juntos se da el común compartir ya en los propios alimentos, expresión ellos mismos de la comunidad de vida y del don que los padres hacen a sus hijos. Todo ocurre a un nivel muy profundo, quedando a menudo en el orden de lo callado. Esta solidaridad vital elemental se da por supuesta, es lo normal. Nadie suele hacerse eco de ella más que, precisamente, cuando falta porque alguien la ha violentado; el que cada uno coma por su lado, el que alguien se niegue a alimentar a sus hijos son actitudes extremas que suscitan el juicio severo de los demás.

Pero la comida en común no consiste solamente en compartir los alimentos, ya que reúne a las personas y abre la puerta a la convivialidad humana y cultural. Comer juntos equivale a mantener una *conversación*. Durante las comidas cada cual debe dejar de lado sus ocupaciones personales («¡Ven a la mesa!»), si bien aporta su alegría o su tristeza del momento.

² Para la complicada cuestión del sacrificio, remito a todo lo que ya dije en *Creer*, 333-348; pero volveré a ello aquí, ya que la eucaristía es sacrificio en medida en que es recuerdo o conmemoración del único sacrificio de Cristo.

Durante las comidas se habla de los asuntos de cada uno, acaso de los proyectos comunes, se pone a los demás al corriente de los trabajos, las preocupaciones y los gozos propios, y se recibe ayuda para afrontarlos. A veces la conversación se eleva a problemas más generales, en los que unos u otros pueden estar inmersos: problemas de vecindad, sociales, problemas políticos o religiosos. La comida es asimismo ocasión para estar a gusto y reírse. Es buen momento para la restauración, en los distintos sentidos, propios o figurados, del término. La comida apuntala los afectos entre los miembros de la familia; es, en suma, lugar y tiempo de *comunión*.

Por el hecho de que la comida constituye una ocasión especial para la convivialidad, ofrece por sí misma un aspecto festivo. Ciertamente está casi siempre abierta a la fiesta y, de hecho, cuando hay fiesta la celebramos mejorando la comida. Nadie necesita un motivo muy especial para descorchar una botella. Los domingos son muchos los que compran pasteles simplemente porque es domingo. Las velas de cumpleaños se colocan sobre una tarta. Invitamos a comer, bien con el fin de «pasar un rato tomando algo» con los amigos, bien para disfrutar de un convite especial, preparado con todo lujo de detalle. De igual manera, es raro ir a un restaurante por mera necesidad; a un restaurante vamos a comer en grupo y con la intención de tener un día señalado entre esposos o amigos. La comida es una hora de dicha. Uno invita a comer a otros y ese don suscita correspondencia: otro día será alguno de mis invitados quien invite y pague. De igual manera, cuando salimos a comer al campo cada uno trae un plato y lo compartimos todo. Una comida es también el momento adecuado para dar un regalo. E igualmente para reconciliarnos de una rencilla, invitamos a comer a la persona con quien hemos estado tensos.

Están también las verdaderas comidas de fiesta, como los

banquetes de bodas o los que celebramos en otros momentos destacados de nuestra existencia. Todo el simbolismo de la comida se desarrolla, entonces, en un grado superior: el alto número de convidados, la elección de un lugar apropiado y bien decorado, un menú que se estudia de antemano, unos vinos selectos. En esos casos la comida puede prolongarse mucho, y dará lugar a una serie de discursos o a algún tipo de animación; se respetará, además, alguna «etiqueta». La comida se convierte, así, en una liturgia que nada debe estropear. Un cura obrero, que trabajaba en un restaurante, me contaba un día hasta qué punto se había hecho sensible a la liturgia de un gran banquete; ese día todo debe estar perfecto; ya que se trata de un día memorable, del que hay que guardar un recuerdo sin tacha toda la vida.

2. Comidas religiosas en la celebración de la Pascua judía

Pero el hombre es también un ser *religioso*, es decir, un ser que se plantea todas las preguntas acerca de su existencia, incluida la que afecta al propio hecho de preguntarse: ¿por qué estoy haciéndome todas estas preguntas? Los grandes banquetes, las comidas que se celebran en situaciones excepcionales, llevan este género de preguntas al umbral de la conciencia. Una madre no puede casar a su hija sin pensar en el tiempo que pasa, en que va a separarse de quien siempre ha estado ahí, en el futuro inmediato y en la vejez, que ya se acerca; a quien se jubila le alegra que le hagan una fiesta, pero no puede olvidar que su vida casi ha transcurrido ya.

La tradición de la humanidad conoce asimismo los banquetes mortuorios, cuya significación religiosa varía de una cultura

a otra. Tales banquetes, en cualquier caso, sirven de expresión no sólo a la solidaridad entre todos los miembros de la familia, sino asimismo hacia el difunto, lo cual podía traducirse incluso en el acto de introducir algo de comida en la tumba de este. Incluso en nuestros días, tras un entierro doloroso, los miembros de la familia sienten la necesidad de distraerse un poco y se reúnen en una comida más sentida de lo usual, que hará renacer la sonrisa en los rostros ya sosegados.

No es, por tanto, extraño que la comida haya pasado a integrarse formalmente en la tradición religiosa de la humanidad. La comida es un privilegiado medio de expresión de lo sagrado, ya lo sabemos, porque el alimento afecta a la vida y la vida es sagrada. Para comer la carne de un animal hay que verter su sangre, y ello se inscribe en el registro de lo sagrado. Como el alimento es un don de Dios o de los dioses, el hombre, a su vez, les ofrece alimentos a ellos: flor de harina, primicias de los frutos de la tierra, animales degollados. El sacrificio ritual, atestiguado a lo largo de la historia de las religiones, constituye un intercambio simbólico: el ser humano deposita sus ofrendas en correspondencia a lo que reconoce haber recibido de Dios o de los dioses. El sacrificio se convierte de este modo en una suerte de banquete con los seres divinos. Su finalidad es, de uno u otro modo, la reconciliación y la comunión con ellos. No es gratuito, en este mismo sentido, que el más allá se haya representado a menudo como un banquete de bodas, un banquete eterno donde se manifiesta una feliz comunión.

Esta dimensión religiosa de la comida se encuentra, muy depurada, en la tradición judía de tiempos de Jesús. Toda comida de una familia judía tiene una dimensión religiosa y da, por ello, lugar a una liturgia de las bendiciones, es decir, oraciones y salmos que bendicen a Dios y le dirigen una acción

de gracias por el don del alimento. La misma tradición judía celebra piadosamente, cada año, por medio de la comida pas-cual, la memoria de la salida de Egipto, acontecimiento fundador del pueblo de Israel. Volveremos sobre los paralelismos que existen entre la primera Pascua y el banquete eucarístico.

Si tal es la posición que ocupa la comida en la experiencia humana, con la rica multiplicidad de símbolos a los que puede dar pie, no hay nada de extraño en que el rito mayor de la fe cristiana sea un banquete inspirado en toda la simbología de las comidas humanas, una comida religiosa en la que coinciden la comunión fraternal y la comunión con Dios, una comida presidida por Cristo, nuestro anfitrión, y en la que, al mismo, tiempo, él se nos da simbólicamente como alimento para expresar el don de sí mismo; una «comida sacrificial» en la que se vive un intercambio amoroso y gratuito entre él y nosotros, pues se trata de un banquete en que él nos da su vida para darnos la vida, y al que debemos asistir con alegría y deseos de darnos también nosotros a Cristo y a los demás.

II. De las comidas con Jesús a la institución de la eucaristía

1. La importancia de las comidas en los evangelios

«En nuestra casa somos como los apóstoles: siempre estamos a la mesa», decía una madre de familia cuando su hermano sacerdote, al visitarla, se encontraba a la familia sentada para comer. Es, desde luego, una comparación muy oportuna si se tiene en cuenta la posición preponderante de las comidas en los relatos evangélicos. A Jesús, en efecto, lo *convidan* a menudo a comer: en las bodas de Caná (Jn 2,1-11), en casa

de Marta y María (Lc 10,38-42), en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50), y asimismo comparte la mesa con publicanos, especialmente con Leví, que se hace discípulo suyo (Lc 5,29). Así, el relato que da paso a las parábolas de la misericordia (Lc 15,1-2) recoge cómo reprochaban a Jesús el acoger a publicanos y pecadores y comer con ellos. Su respuesta es la parábola del hijo pródigo, que acaba en un festín. La comida es escenario propio para la reconciliación. Lo que Jesús ha hecho es lo mismo que hace el Padre con los pecadores: viene a sentarse a la mesa de estos. Dios, pues, se une como comensal a los pecadores.

Jesús come también, desde luego, con sus discípulos (Jn 4,31) y *se deja convidar por otros*, como Zaqueo, a comer en sus casas (Lc 19,2-10). Y él mismo *convida a otros* a su propia mesa. Hace entonces de anfitrión: bendice la mesa y parte el pan, como un padre con sus hijos. No cabe duda, por cierto, de que la redacción de estos relatos está influida por las narraciones de la institución de la eucaristía (cf Mt 14,19-21; Lc 9,15-17). El hecho es que en todas estas comidas ocurre algo decisivo, que puede ser una conversación, un milagro, una enseñanza; y, dado que tienen un valor mesiánico, dado que anuncian la salvación, se viven con gozo. A Jesús, que ha asumido la condición humana con todas sus consecuencias, le gusta reunirse con sus hermanos los hombres para comer juntos; es buen conocedor de lo humano y de la profundidad «antropológica» del acto de compartir los alimentos y conversar.

Todas estas comidas proporcionan ya indicaciones sobre la más solemne y decisiva de todas ellas, aún por venir: la Última Cena de Jesús con sus discípulos. Pero incluso después de la resurrección, las comidas mantienen su posición de privilegio: Jesús comparte mesa con los discípulos que habían perdido la esperanza, en Emaús (Lc 24,30), y con los Once, en Jerusalén

(Lc 41-43), y, por último, se encarga él mismo de preparar el pescado a orillas del lago (Jn 21,9).

2. La última comida: institución de la eucaristía

La institución de la eucaristía no se produce, pues, como una sorpresa, ya que venía precedida de una larga serie de comidas que Jesús había compartido con sus hermanos los hombres. Era normal, con todo, que aquella última comida de Jesús con sus discípulos, cuando sus adversarios habían ya tomado la decisión de hacerle morir, tomara el sentido, grave y marcado, de un adiós. Aquella cena constituyó un acontecimiento en sí misma. A ello se debe que el evangelio de Juan, que, sin embargo, no se detiene en los detalles de esta comida, la introduzca con la mayor solemnidad e incluya a continuación, en el relato de aquel último encuentro, el llamado «discurso tras la Cena», suerte de testamento espiritual de Jesús: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo que le había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin. Se pusieron a cenar» (Jn 13,1)³.

La cena se celebró coincidiendo con la Pascua judía, solemnidad en la que todo el pueblo de Israel revive la salida de Egipto y come el cordero pascual imitando la práctica de sus ancestros. El término «Pascua» se menciona expresamente cuando se relatan los preparativos, y Lucas atribuye a Jesús, al comienzo

³ Juan introduce aquí el gesto del lavatorio de los pies, que es un paralelo de la eucaristía según otro registro simbólico. Jesús lleva a cabo lo mismo al entregarse en la forma del pan y el vino y al entregarse en el gesto del esclavo que lava los pies a sus amos. La Iglesia no ha hecho de este gesto un sacramento aunque contenga, como la eucaristía, un orden de reiteración, sin duda porque, en el lavatorio de los pies, el símbolo coincide con lo simbolizado. Es tan solo un ejemplo entre otros de la caridad fraterna.

de su relato de la institución, esta emotiva frase: «He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de mi pasión» (Lc 22,15). A pesar de ello, el relato que sigue no incluye ninguno de los ritos de la pascua judía, por lo cual se ha discutido si Jesús verdaderamente comió la pascua judía; por otra parte, y además, el evangelio de Juan sitúa el encuentro de Jesús con sus discípulos un día antes de la Pascua. Sea como sea, los relatos evangélicos son testimonio, al mismo tiempo, de un elemento de continuidad y de otro de ruptura. Por un lado, Jesús preside la mesa justo antes de que (o en el momento en que) su pueblo celebre la Pascua, dando con ello a su propia y cercana muerte un sentido muy preciso: va a convertirse en el nuevo cordero pascual, que viene a quitar los pecados del mundo. Por otro, sustituye la antigua celebración por una nueva que él instituye en recuerdo de su muerte y resurrección.

Ya hemos dicho que, para los sacramentos en general, disponemos de pocos gestos explícitamente institucionales. Esto no se aplica a la eucaristía, para la cual contamos con cuatro textos distintos: Mateo, Marcos, Lucas y Pablo. En ello vemos una señal de la extraordinaria importancia que las diferentes tradiciones evangélicas atribuyen a esta comida, que no fue solamente una comida de despedida, sino, también y sobre todo, una nueva creación. Es evidente que las comunidades primitivas no inventaron la significación de este banquete, que celebraban por ser fieles al mandato de Jesús⁴. En estos cuatro relatos, cuyos detalles resulta apasionante comparar, se distinguen dos familias, muy diferentes entre sí y que comprenden variantes de cierto relieve.

⁴ Mi lectura de los textos está inspirada por los trabajos del padre Jacques GUILLET; cf, en especial, *Entre Jésus et l'Église*, Seuil, París 1984. Para facilitar la comprensión del lector, sigo a este autor en lo que respecta a la disposición sinóptica de los cuatro textos, que es útil tener a la vista.

3. Mateo y Marcos: la última comida del Señor

Sinopsis de los relatos de la institución

Mt 26,26-29

²⁶Durante la cena Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: «Tomad y comed. Esto es mi cuerpo».

²⁷Después tomó un cáliz, dio gracias y se lo dio, diciendo: «Bebed todos de él,

²⁸porque esta es mi sangre, la sangre de la nueva alianza, que será derramada por todos para remisión de los pecados.

²⁹Os digo que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que beba con vosotros un vino nuevo en el reino de mi Padre».

Mc 14,22-25

²²Durante la cena Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio, diciendo: «Tomad, esto es mi cuerpo».

²³Después tomó un cáliz, dio gracias, se lo pasó a ellos y bebieron de él todos.

²⁴Y les dijo: «Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que será derramada por todos.

²⁵Os aseguro que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que beba un vino nuevo en el reino de Dios».

Lc 22,14-20

¹⁴A la hora determinada se puso a la mesa con sus discípulos.

¹⁵Y les dijo: «He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de mi pasión.

¹⁶Os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios».

¹⁷Tomó una copa, dio gracias y dijo: «Tomad y repartidla entre vosotros,

¹⁸pues os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios».

¹⁹Luego tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío».

²⁰Y de la misma manera el cáliz, después de la cena, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, que es derramada por vosotros [...]».

1Cor 11,23b-26

^{23b}Que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado, tomó pan ²⁴dio gracias, lo partió y dijo:

«Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía».

²⁵Después de cenar hizo lo mismo con el cáliz, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que la bebáis hacedlo en memoria mía».

²⁶Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva [...]».

Mateo (26,26-29) y Marcos (14,22-25) constituyen la primera de esas dos familias. Esta tradición se conoce como «palestina» porque es más semítica. Su principal propósito es seguir el relato de la mesa que compartieron los discípulos con Jesús. Ambos pasajes nos permiten conocer la historia de la última velada de Jesús, leída a la luz de su muerte y su resurrección, pero no de un banquete institucional, puesto que no contienen la fórmula del memorial, es decir, de que aquella comida debe repetirse. Se limitan a contar lo que Jesús hizo antes de su muerte y el sentido que a ello le dio, pero no lo que les encargó hacer a sus discípulos.

Mateo depende de Marcos con ciertas correcciones y adiciones. Así, Marcos dice: «bebieron de él todos», sin recoger las palabras de Jesús, mientras que Mateo sí que nos cuenta que dijo: «Bebed todos de él». El texto de Marcos forma parte de

una historia ya empezada, la que corresponde a la pasión. Es una «comida dentro de la comida» (X. Léon-Dufour), lo que queda de manifiesto en las palabras iniciales: «Durante la cena». De modo que a esta tradición le interesa más la existencia de Jesús durante sus últimas horas que lo que llegará a ser el culto cristiano. El pasaje acaba con el versículo escatológico del fruto de la viña que Jesús ya no beberá más que en el reino de Dios, lo que no parece dejar lugar al tiempo de la Iglesia.

Sin embargo, las fórmulas esenciales de la tradición cultual se encuentran integradas en este relato: Jesús *bendice* el pan y *da gracias* (*eujaristesas*, eucaristía) sobre el cáliz, que son ya fórmulas de culto, como lo muestra el paralelismo de las dos afirmaciones: «Esto es mi cuerpo» y «esta es mi sangre»; tienen, además, un marcado carácter semítico.

Tomad y comed. Esto es mi cuerpo. Jesús hace el gesto de entregarse a sí mismo. Y aquí el gesto tiene tanta fuerza como la palabra. Puede haber, como veremos enseguida, variantes en las palabras, pero los gestos de Jesús son siempre los mismos; aunque, eso es cierto, sólo adquieren sentido cuando están vinculados a las palabras. Jesús da y los discípulos reciben y toman. Este don activo debe ponerse en relación con el acto pasivo de ser entregado. Es un momento decisivo en la existencia de Jesús, cuando transforma el ser entregado por Judas a manos de hombres pecadores en una decisión personal: «Tomad mi cuerpo». El «cáliz que yo beberé» (Mc 10,38) se convierte en: «Tomad este cáliz». Jesús, así, convierte la fatalidad en libertad (cf Jn 10,38). La idea «esto es mi cuerpo» se inscribe en el movimiento de la invitación: «*Tomad. Esto [es decir, el pan que está repartiendo] es mi cuerpo*», donde *mi cuerpo* es una manera de decir: *yo mismo*. El término «cuerpo» no es exclusivo ni del corazón ni del alma ni del espíritu, sino que se refiere a

la persona en su aspecto visible y corporal, a la persona como un elemento del mundo físico, como «cuerpo parlante», nudo vulnerable de la comunicación, sometido al sufrimiento y a la muerte. Es la persona concreta y frágil de Jesús, que va a morir. Jesús entrega su vida hasta la muerte, en el don definitivo de su existencia. Esto es lo que Jesús da y lo que nosotros todos podemos tomar, pues un cuerpo es aprensible. Aunque, actuando sobre el cuerpo, se actúa también sobre el espíritu.

Es: ¿de qué naturaleza es la identificación planteada por Jesús entre esto y mi cuerpo? Por más que en arameo no se emplee un verbo copulativo similar a «es», el texto griego sí que ha juzgado necesario hacerlo explícito. Este «es» tiene un sentido muy fuerte, realista y no meramente alegórico. Hay una coincidencia entre el gesto por medio del cual Jesús entrega este pan fraccionado y este vino vertido en el cáliz, de un lado, y, de otro, la acción que lo conduce a la muerte, cuando su cuerpo será destruido y su sangre vertida. Es una coincidencia intencional y simbólica, en el sentido fuerte del término. No podría darse si Jesús no estuviera presente y comprometido en todo su ser y de modo irrevocable en el gesto de dar este pan y este vino, y en el acto de dar su vida en cumplimiento de la misión recibida. No tendría derecho a pronunciar tales palabras si, con ellas, no entregase su vida para transmitírnosla. En un solo movimiento, de este modo, Jesús comunica el sentido de su muerte: amar a los suyos hasta el fin, e identifica el gesto de partir el pan con el acto de dar su vida. El anfitrión del banquete lleva hasta sus últimas consecuencias el simbolismo de la comida convirtiéndose en alimento vivo y vital de los suyos.

El *cáliz*, en sentido metafórico, es el destino o la suerte que a alguien le está reservada. *Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que será derramada por todos*: la sangre es el alma de la vida y, por tanto, la vida misma. La referencia cultural es la

sangre de los animales derramada en los sacrificios, como hizo Moisés cuando instituyó la primera alianza. Pero todo cambia con la referencia existencial: ya no se trata de sangre animal vertida ritualmente, sino de la sangre de Jesús, metáfora que expresa el libre don de su vida. Si bien las palabras provienen de antiguos ritos, estamos ante algo radicalmente nuevo. Jesús transforma lo que es una ejecución capital en una ofrenda completa de sí mismo. La bendición sobre el vino remite al don de Dios, y el don de Dios se convierte en «mi sangre».

Por todos: este «todos» es, primero, la totalidad pecadora de Israel. El término hace recordar al «nosotros» o al «pueblo» de los cantos del Siervo del Señor en Isaías 52-53. Pero aquí se trata de la totalidad, de «todos» (cf Rom 5,15.18.29). La sangre vertida es la de la alianza (Éx 24,8), que, en el Éxodo, precede a una comida (Éx 24,10-11: «Comieron y bebieron»). En la tradición judía de aquel tiempo, la sangre de la alianza tiene valor *expiatorio*. ¿Así entendió Jesús su muerte, como una expiación? La fórmula sobre el cáliz así parece indicarlo. Pero hay que saber interpretarla. «Expiación» suele significar, en nuestro vocabulario, *castigo*. No es ese el sentido en la Biblia, donde la expiación es ante todo una *purificación*, una *propiciación* y, por último, una *intercesión*. La muerte de Jesús es su última oración en acto para pedir la plena reconciliación de los pecadores. Tal fue la alianza que se signó con la muerte del Señor. Ya no se trata de derramar sangre de animales, sino de que bebamos del cáliz, con todo el valor simbólico que ello tiene: hacer nuestros la vida y el destino de Jesús. Hay siempre una conversión del sacrificio ritual en sacrificio existencial. *Para remisión de los pecados*, añade Mateo, haciendo con ello explícita la idea de la reconciliación. En Jeremías (31,34) la nueva alianza que se anuncia supondrá el perdón de los crímenes, el que se olviden los pecados.

Os aseguro que ya no beberé más...: es una afirmación profética, muy típica de Jesús. Expresa la doble certidumbre de la muerte cercana (no volver a celebrar una comida) y de la resurrección en un mundo nuevo, el *Reino*. De un extremo a otro del evangelio de Marcos, Jesús se nos presenta como el heraldo de un reino. Así, le da a su muerte el sentido de toda su vida. Lo que no ha podido alcanzar por su misión, habrá de cumplirse con su muerte. La comida con los pecadores (Mc 2,15-16) realizará el perdón de los pecados convirtiéndose en un banquete de bodas (2,19). ¿A qué se debe esta transformación solemne del pan y del vino? A que ocurre en la última comida, cuando Jesús está a punto de entregar su vida. Actuando de ese modo hacer llegar el reino de Dios.

4. Lucas y Pablo: la comida institucional

Lucas (22,14-20) y Pablo (1Cor 11,23-26) conforman un segundo grupo, donde la prioridad es institucional y litúrgica. Estos dos relatos, en efecto, llevan ya la marca de los usos litúrgicos de las primeras comunidades. Lucas ofrece el texto más completo y en el que más interviene Jesús dejando ver su intención. Es un pasaje más largo, pero no por simple adición de detalles al relato de Marcos, pues sin duda ofrece datos originales; de manera que estamos ante un modelo propio, una tradición diferente, de tonalidad más griega que judía. En la parte común de la institución Lucas se muestra muy próximo a Pablo; este, por su parte, habla ya de «la cena del Señor» (1Cor 11,20), que ha recibido de la tradición, lo cual es indicio claro de que se trata de un modo de llamar, ya establecido en las comunidades del Nuevo Testamento, a la práctica eucarística.

Haced esto en memoria mía. Esta es la gran novedad. Lucas y Pablo tienen en común el mandato de que aquella comida se repita, mandato que se articula dos veces en el relato de Pablo. Cuando se habla de «esto» la referencia es exacta: los gestos y las palabras sobre el pan y sobre el cáliz. Los términos «recuerdo», «memoria» o «memorial» (*anamnesis*) hablan de una acción que vuelve a traerse a las mentes, y sugieren el memorial de la pascua de la liberación de Egipto (Éx 12,14)⁵. El mandato de Jesús se inscribe en el contexto de la celebración pascual.

El punto de partida es el mismo en Lucas y en Pablo, que recogen una tradición que podemos situar antes del 40. Para ambos la eucaristía es un gesto de la Iglesia originado en Jesús, y no sólo con la intención de hacer algo que él hizo (como rezar el padrenuestro o vivir el lavatorio de los pies), sino que se trata de un gesto propuesto por la Iglesia en nombre de Jesús; un gesto de la Iglesia que, en realidad, es «la acción de Jesús». Esta unión esencial es particularmente visible en 1Cor 11,23, donde se narra un gesto realizado en la Iglesia, afirmando que Jesús ya realizó ese mismo hecho: «Yo recibí del Señor lo que os he transmitido: *Que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado, tomó pan...* La institución de la eucaristía es modelo de todas las instituciones. Cada vez que la Iglesia la celebra vuelve a hacer el mismo gesto del Señor en la Cena. De modo que la institución es el primer tiempo de una repetición.

El mandato de la repetición no es simplemente: «repetid este gesto» o «así has de cumplir todo» (Éx 29,35). El acto de bendecir el pan y el vino, que era un gesto cotidiano y banal, se convierte, en realidad, en el memorial de Jesús y

⁵ En el capítulo siguiente, pp. 209-213, se ofrece un análisis detallado de dicho memorial.

sirve para construir, a partir de entonces, la nueva comunidad de los discípulos. La eucaristía representa, entre la Cena y el regreso de Cristo, una realidad sólida en el *tiempo de la Iglesia*, que es asimismo el tiempo del Espíritu. La eucaristía es el cuerpo entregado a todos los que celebran la comida incluso fuera del círculo primitivo de los discípulos. Lucas insiste en la realidad actual del don recibido, que puede, por eso mismo, recibirse otra vez, siempre que se repita el gesto, en espera de la venida del Señor. Esto supone, desde luego, una disposición desconocida, un *nuevo régimen*. El sacramento adquiere permanencia; la comunidad revive sin cesar esta comida.

A causa de todo ello, podemos ver en el sacramento celebrado por la Iglesia la acción no solamente *instituyente* (yo lo he querido así), sino *fundadora* por parte de Cristo (doy mi cuerpo, mi Espíritu, mi perdón). *En la eucaristía coinciden el Cristo fundador y el Cristo fundamento*. Lo que Jesús hizo vuelve a hacerlo Cristo resucitado bajo el modo sacramental.

Según el Padre Guillet, esta tradición, la de prioridad litúrgica, nos coloca ante *el paso de Jesús a la Iglesia*. Los demás sacramentos no tienen este mismo contenido, esta misma realidad. Sin embargo, conviene, en lugar de separarlos de la eucaristía, ver en ellos *el paso de la acción de Cristo a los gestos de la Iglesia*. La acción del Cristo resucitado sigue siendo la del Cristo terrestre, pero, mientras que esta era visible, inmediata, recibida por los discípulos, la del Cristo resucitado es invisible y exige la acción en su nombre de ciertos ministerios.

Lucas y Pablo comparten rasgos característicos en las fórmulas de institución. Ambos añaden: *Esto es mi cuerpo, que se*

entrega por vosotros. El trasfondo implícito es siempre el de las representaciones sacrificiales del Antiguo Testamento. Pero lo que ahora tiene lugar es del don de su persona por parte de Jesús en un acto de amor que va hasta el fin. Lucas y Pablo tienen asimismo en común una fórmula diferente en lo que hace al cáliz. *Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre*. Ambos expresan, desde luego, al igual que Marcos y Mateo, el vínculo entre la alianza y la sangre. Pero la mención de una *nueva alianza* hace recordar la profecía de Jeremías: «Vienen días –dice el Señor– en que yo haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No como la alianza que hice con sus padres [...]. Esta es la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días –dice el Señor–: pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,31-33).

Las fórmulas de Lucas y de Pablo recalcan, por tanto, el cambio radical de lo viejo a lo nuevo, pues convierten a Jesús en la nueva alianza personificada. En efecto, la nueva alianza se realiza por el acontecimiento de su muerte en la cruz. Decir, como hace Marcos, *Esta es mi sangre, la sangre de la alianza*, supone hacer una referencia directa a la muerte de Jesús; mientras que anunciar *la nueva alianza* equivale a resaltar la consecuencia de aquella muerte. La nueva alianza es, de hecho, el cuerpo del Señor resucitado, y ese cuerpo entregado hasta la sangre es el punto de partida del nuevo mundo y del reino de Dios. La nueva alianza está ahora presente, en ese cáliz. Y no se trata tanto del acontecimiento mismo de Jesús, su muerte, que ocupa el primer plano, como de la recepción, por la comunidad, de la *nueva realidad*. Los discípulos han podido constatar que la muerte de Jesús es la causa de su resurrección, del don del Espíritu, del perdón.

5. Particularidades de la institución en Lucas

El texto de Lucas combina el relato evangélico de Marcos y la celebración litúrgica, de donde parte Pablo. De entrada constatamos una *inversión* muy notable: lo que sirve para poner colofón al relato de Marcos aparece, en Lucas, antes de la institución. En Marcos el anuncio «ya no beberé más...» significa: a partir de aquí lo que queda es mi muerte y el Reino escatológico. No hay que decir nada más, sino salir hacia Getsemaní. El tiempo entre la Cena y el Reino es el de la Pasión. Por el contrario, en Lucas, ese mismo anuncio precede a la eucaristía. Esto se debe a que la eucaristía se ha convertido en una realidad por sí misma: no ya sólo una comida mesiánica, sino una comida que se ha hecho signo. Es el tiempo de la Iglesia, el tiempo del sacramento.

He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de mi pasión (Lc 22,15) justifica una cena de despedida antes de la experiencia dolorosa. La persona de Jesús ocupa el lugar central, hecho destacado por el discurso después de la Cena (Lc 22,24-38), donde se insiste en la separación y en la labor que hay que continuar. En el relato de Lucas, Jesús pone en circulación dos copas, la primera de las cuales no es la eucaristía, sino la propia de la comida pascual tradicional, de la antigua alianza. Es entonces, con la primera copa, cuando Jesús pronuncia el versículo sobre el fin de los tiempos: «Ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios». Sigue siendo la cena del adiós, y, al igual que en toda la tradición evangélica, Jesús actúa como anfitrión del solemne banquete.

Lucas recalca la semejanza y la diferencia entre esa primera copa y el cáliz de la eucaristía, pues estamos ante el paso de lo viejo a lo nuevo. Aunque sea el mismo gesto de bendición o de eucaristía, hay algo radicalmente novedoso: primero, las

palabras sobre el pan, y luego la identificación de Jesús con la nueva alianza sellada con su sangre. De igual manera, con el «vosotros» («que es derramada por vosotros»), los discípulos se convierten en la comunidad de todas las comunidades.

6. Comparación final entre los dos polos: Marcos y Pablo

Marcos desarrolla el relato, y Pablo la explicación. En Marcos se dibujan los gestos de los discípulos de Jesús: comen, beben, reciben las palabras del Maestro. Pablo no repara en los discípulos; los destinatarios son los oyentes, es decir, *vosotros*, los mismos que en 11,26 («siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz»), es decir, la comunidad de Corinto, como si Jesús estuviese en medio de la comunidad cristiana. En Marcos, la acción relatada coincide con una fecha concreta, la noche de Pascua. Mientras que en Pablo, *la noche que fue entregado* puede ser cualquier noche. El condensado «hizo lo mismo» de Pablo, precediendo a la eucaristía sobre el cáliz, implica que el apóstol no se siente obligado a narrar, en tanto que Marcos repite sin reparos los gestos: «Y se lo dio». De manera similar, Pablo recurre a un solemne encabezamiento: «Jesús, el Señor», a diferencia de la simple relación de hechos de Marcos.

Todos estos rasgos hacen que el texto de este último se nos muestre como un fragmento de un relato más amplio, el de la Pasión anunciada, decidida, inminente. Es una relación histórica. Pablo, por su parte, ofrece un texto litúrgico independiente, una liturgia cristiana que celebra la muerte del Señor, si bien se remonta a una tradición antigua. Y esta liturgia se realiza para ser repetida, no por los primeros testigos de la acción inicial, sino por los que participan como actores en la

liturgia; se trata, en suma, del relato de fundación de la asamblea cristiana. La liturgia consiste, pues, en la repetición del gesto inicial. En Pablo, ese cuerpo *se entrega por vosotros*, y es lógico que *vosotros* lo recibáis; es el anuncio de una afirmación ulterior, en la misma carta: «Que Cristo murió por nuestros pecados» (1Cor 15,3). La comparación entre Marcos y Pablo permite emitir un juicio sobre el acontecimiento. Se trata, desde luego, del mismo acontecimiento, pero *contado* en un caso y *celebrado* en el otro; por otra parte, la versión *relato* es indudablemente más antigua que la versión *liturgia*. Y esto nos permite extraer una conclusión esencial: *la versión litúrgica no dio lugar al relato*. Este es *independiente* de la celebración, lo que equivale a decir que no se elaboró para explicar la celebración. Todo lo contrario de lo que ocurre con el relato de la comida del cordero pascual (Éx 12,1-14), que no nos permite acceder a la historia que hay más allá de la liturgia. Aquí, sin embargo, con la nueva alianza evangélica, como tenemos la una y la otra, nos es posible partir del gesto mismo de Jesús. Hemos de concluir que *el sacramento, gesto litúrgico, no fue lo primero*, ya que implica una historia y un acontecimiento.

7. La eucaristía, presente por doquier en todo el Nuevo Testamento

El establecimiento de un dossier completo sobre la eucaristía exigiría que estudiásemos otros muchos textos de los que tendré que limitarme a decir unas palabras. En la escena de Emaús (Lc 24,13-35) se nos cuenta que Jesús «tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio» (24,30), formulación sorprendentemente cercana a los relatos de la institución. ¿Celebró, pues, Jesús la eucaristía en Emaús? No parece que

fuera así; pues, de la misma manera que no le era posible morir más que una vez, tampoco podía él mismo repetir la comida única de la Cena, vinculada como estuvo al momento de su muerte. Con todo, hay una evidente continuidad entre la multiplicación de los panes, la Santa Cena y la comida de Emaús, que incluyen los mismos gestos. Resulta ciertamente llamativo el que Jesús escogiera la fracción y distribución del pan como signo de reconocimiento. Jesús es, ante todo, aquel que parte el pan en un gesto que va unido a su persona. Del mismo modo que decimos del gesto familiar de un niño, por ejemplo: «Ese es nuestro niño», podemos afirmar que la fracción del pan «es Jesús». Emaús representa, en cierta medida, la plenitud de la institución de la eucaristía, ya que ahora hay que contar con el dato de la resurrección; es como decir que el gesto de Jesús ha pasado a ser ahora el gesto del Resucitado. Añadamos que la construcción de toda la escena incluye una larga liturgia de la palabra, cuando Jesús explica las Escrituras a los dos discípulos, antes de invitarlos a la mesa donde él realiza la fracción del pan.

La expresión «fracción del pan» o «partir el pan» es frecuente en los Hechos de los apóstoles como designación de la eucaristía; se dice, así, que los discípulos eran constantes «en partir el pan» o que todos los días «partían el pan» (He 3,42.46). El que esto se mencione una y otra vez (21,7-11; 27,34-36) muestra hasta qué punto la eucaristía se había convertido en la celebración característica de los cristianos. El texto de Pablo sobre la institución de la eucaristía que acabamos de examinar forma parte de un capítulo completo (1Cor 11,17-34) donde el apóstol amonesta con acritud a los corintios porque su comportamiento cuando se

reúnen para la eucaristía entra en contradicción con esta. El ágape que la precede da lugar a separaciones y desigualdades inadmisibles; uno no puede comer de ese pan ni beber de esa copa sin haber examinado su conciencia (11,28).

Juan, por último, si bien no relata la institución de la eucaristía en su evangelio, sí que ofrece un importante discurso de Jesús consagrado al pan de la vida (Jn 6): «Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo» (6,51); palabras que escandalizaron a sus primeros oyentes.

III. La vida eucarística de la Iglesia en el primer milenio

Los textos precedentes sobre la institución de la eucaristía merecerían, sin duda, un análisis con lupa: una buena lente de aumento descubriría otras muchas riquezas, además de las ya consideradas. Nos regalan la experiencia concreta, primero, de Jesús –con el sentido que él le dio a su propia muerte– y, más tarde, de sus discípulos; nos ofrecen la doctrina básica del cristianismo sobre la eucaristía, cuya práctica se instaure espontáneamente en la Iglesia primitiva. Toda la reflexión que estaba por llegar depende de la interpretación de esos pasajes.

Vamos ahora a recoger algunos testimonios de la Iglesia antigua, donde se pone de manifiesto, siglo tras siglo, la posición central que la celebración de la eucaristía ha ocupado en la vida de los cristianos. A través de dichos testimonios lo que me gustaría no es tanto comunicar una doctrina como com-

partir la emoción y el gozo que procuran estos documentos de nuestros Padres en la fe, a causa de su belleza. Estamos, por supuesto, muy lejos de ellos por nuestra cultura, su lenguaje nos desconcierta y parece estar a años luz de nuestro modo de pensar. Con todo, nosotros, los cristianos de hoy en día, nos sentimos, para nuestra sorpresa, muy cerca de ellos en una misma fe y un mismo amor hacia el misterio de Cristo. Incluso quienes no tienen fe sólo pueden sentirse, también, impresionados al recibir el testimonio de una fe joven, llena de frescura y de entusiasmo. Recuerdo aquí cierta reflexión que Albert Camus comunicó a sus estudiantes en la Universidad de París: «Los apóstoles, que sólo eran doce, conquistaron el mundo». Fue ese testimonio contagioso lo que extendió la fe por toda la cuenca del Mediterráneo y que hoy tratamos de recobrar. Lo que sigue es una de las muchas posibles selecciones de textos, a través de la cual trataré de captar la sensibilidad de aquellos cristianos de la joven Iglesia. Todos sus testimonios, por otro lado, comparten ciertas preocupaciones comunes a las que conviene que estemos atentos, para comprender mejor los debates del segundo milenio, a los que nos dedicaremos poco más abajo.

La eucaristía constituía ya para los cristianos de la Iglesia antigua la confesión de fe por excelencia (H. Legrand). La dinámica del misterio eucarístico va de la celebración del cuerpo y la sangre de Cristo en forma sacramental a la construcción de la Iglesia, *cuerpo de Cristo*. La eucaristía es, así, el sacramento de la unidad de la Iglesia. No en vano san Agustín exclamaba: «¡Oh signo de unidad! ¡Oh vínculo de la caridad!». Comulgar en, con y en una Iglesia es ser miembro de ella; de ahí que comunión eucarística y comunión eclesial estén tan estrechamente unidas. La comunión eucarística, es decir, la comunión con las cosas santas (*sancta*) facilita la

comunión entre las Iglesias y entre aquellos que están llamados a ser santos (*sancti*).

Conviene asimismo recoger sus testimonios sobre las grandes cuestiones que se planteará, con mayor intensidad, el segundo milenio. ¿Cómo comprendían los Padres la presencia real de Cristo en la eucaristía? ¿Qué papel le atribuían al Espíritu Santo en la realización del sacramento? ¿Qué querían decir cuando, respecto de este, hablaban de «sacrificio»? No incurramos, sin embargo, en anacronismos, y comencemos aceptando que estos testimonios carecen del rigor que caracteriza a la teología de los tiempos modernos.

1. A finales del s. I: la *Doctrina de los apóstoles* o *Didajé*

Varias veces nos hemos encontrado ya con este pequeño manual catequético, litúrgico y canónico, elaborado en Siria a finales del s. I. La *Didajé* ofrece el testimonio más antiguo sobre la manera en que los cristianos celebraban la eucaristía en el siglo que era aún el de Jesús, y por ese motivo resulta particularmente emotivo, por más que pueda desconcertarnos en algún aspecto. La *Didajé* nos hace saber que los cristianos se reúnen el domingo para partir el pan y dar gracias (14,1). Para que su sacrificio, es decir, la ofrenda de ellos mismos a Dios, sea puro, deben haberse confesado previamente y haberse reconciliado con los hermanos (14,1-2). Se congregan para tomar parte en un sacrificio «puro», algo que fue ya predicho por el profeta Malaquías (14,3); sacrificio cuyo rasgo específico es que puede ofrecerse en cualquier momento y lugar, a diferencia de los sacrificios de la tradición judía, que sólo podían elevarse en el Templo de Jerusalén. A continuación

reproduzco las indicaciones dadas para la celebración misma de la eucaristía (capítulos noveno y décimo):

«IX. 1. Respecto a la acción de gracias, daréis gracias de esta manera:

2. Primeramente sobre el cáliz:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
la que nos diste a conocer
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.

3. Luego, sobre el fragmento:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento
que nos manifestaste
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.

4. Como este fragmento estaba disperso

por los montes
y reunido se hizo uno,
así sea reunida tu Iglesia
de los confines de la tierra en tu reino.
Porque tuya es la gloria y el poder
por Jesucristo eternamente.

5. Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: *No deis lo santo a los perros* (Mt 7,6).

X. 1. Después de saciaros, daréis gracias así:

2. Te damos gracias, Padre santo,
por tu santo Nombre,
que hiciste morar en nuestros corazones,

- y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad
que nos diste a conocer
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.
3. Tú, Señor omnipotente,
creaste todas las cosas por causa de tu nombre
(Sab 1,14; Si 18,1; Ap 4,11)
y diste a los hombres
comida y bebida para su disfrute.
Mas a nosotros nos hiciste gracia
de comida y bebida espiritual
y de vida eterna por tu siervo.
4. Ante todo te damos gracias
porque eres poderoso.
A ti sea la gloria por los siglos.
5. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia
para librarla de todo mal
y hacerla perfecta en tu amor,
y *reúnela de los cuatro vientos* (Zac 2,6; Mt 24,31),
santificada,
en el reino tuyo, que has preparado.
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.
6. Venga la gracia y pase este mundo. *Hosanna al Dios de David* (Mt 21,9.15). El que sea santo que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. *Maranathá* (1Cor 16,22). Amén.
7. A los profetas, permitidles que den gracias cuantas quieran»⁶.

Valía la pena citar completo este texto de oración, algunas de cuyas formulaciones han pasado a nuestros cánticos y que expresa a la perfección el clima espiritual, entusiasta y gozoso

⁶ *La Didaché*, 9-10; SCh 248, 175-183 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *La «Didaché» o «Doctrina de los doce apóstoles»*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 87-89).

de la celebración. Se trata de la acción de gracias a Dios (*eujaristia*) por el don que ha hecho de Jesús a la Iglesia. Esta oración se presenta como plegaria eucarística, aunque de algún modo se repite dos veces, lo cual ha dado lugar a debates entre los historiadores. Comienza, como hemos visto, así: «Respecto a la acción de gracias, daréis gracias de esta manera», pero no incluye mención alguna de la institución o de la Cena, ni del cuerpo y la sangre de Jesús. ¿Estamos entonces ante una comida comunitaria y espiritual, lo que se llama «ágape», término griego que significa «amor» o «caridad», o de un ágape seguido de una eucaristía? ¿O bien ante una eucaristía verdadera, pero litúrgicamente deficitaria? De entre las numerosas tesis propuestas para dar respuesta a estas preguntas, me limitaré a la dominante⁷.

La primera liturgia (capítulo noveno) no constituye con certeza una eucaristía, sino un *ágape* fraternal, introducido por una breve bendición pronunciada sobre el vino y el pan. Se trata de oraciones pronunciadas en la mesa antes de la eucaristía misma. La bendición de la copa precede a la del pan. Algunas expresiones parecen tomadas de la liturgia eucarística, como la referencia al pan fragmentado (9,4). Al ágape, «fracción del pan ordinario», sigue la «eucaristía mayor». Así, una vez acaba la comida («Después de saciaros...»), se pasa a la eucaristía. El versículo 9,5 marca la transición a esta, ya que sólo los bautizados pueden participar de ella. En cuanto a la segunda liturgia (capítulo décimo, 2-6) es una suerte de prefacio a la eucaristía propiamente dicha; primero, una acción de gracias por el alimento común, y a continuación por el alimento espiritual. El versículo 6 incluye una invitación a la comunión eucarística. Las oraciones que deben preceder

⁷ Me refiero a cuatro autores: J. P. Audet, W. Rordorf, J. Talley y K. Niederwimmer.

constituían la plegaria eucarística central (llamada «anáfora») y coinciden con las oraciones de acción de gracias de los profetas que se mencionan al final: plegarias eucarísticas improvisadas.

Ahora bien, ¿cómo es que faltan las palabras de la institución? La respuesta no es fácil. Puede que estemos ante una liturgia incompleta. No obstante, conocemos otra plegaria eucarística muy antigua, atribuida a los santos Addai y Mari, a la que volveremos más abajo, que tampoco contiene el pasaje de la institución, y que sigue utilizándose en ciertas Iglesias orientales.

Esta plegaria, a pesar de todas las cuestiones que plantea, tiene un gran interés para nosotros, ya que supone el eslabón entre las oraciones judías de la comida y la génesis de la plegaria eucarística cristiana. Sabemos bien que el mismo Jesús celebró la Cena valiéndose de las oraciones de la liturgia judía de la comida, y de una comida de marcada solemnidad. Las primeras plegarias eucarísticas cristianas retomaron estas oraciones antiguas, si bien añadiendo la mención de Jesús como motivo principal de la acción de gracias.

La plegaria de la *Didajé* está directa y conscientemente emparentada con la tradición judía de las bendiciones que se pronuncian en la mesa. Basta comparar el capítulo décimo, antes recogido, con la *Birkat ha-Mazón* (bendición judía después de la comida):

«I. Bendito seas, Señor nuestro Dios, rey del universo, tú que sostienes al mundo entero con bondad y misericordia.

Bendito seas, Señor, tú que a todos das alimento.

II. Nosotros te damos gracias, Señor nuestro Dios, pues nos

has otorgado en herencia una tierra espaciosa y agradable, la alianza, la Ley, la vida y el alimento.

Por todas estas cosas te damos gracias y alabamos por siempre tu nombre.

Bendito seas, Señor, por la tierra y por el alimento.

III. Que el Señor nuestro Dios tenga misericordia de Israel, el pueblo de Dios, de Jerusalén, la ciudad de Dios, de tu Templo y de Sión, morada de la gloria de Dios, del santo y gran santuario en el que se invoca el nombre de Dios. Sea voluntad de Dios que veamos en nuestro tiempo restaurado el reino de la dinastía de David, y reconstruida la ciudad santa de Jerusalén.

Bendito seas, Señor, que construiste Jerusalén»⁸.

La *Birkat ha-Mazon* incluye, pues, tres invocaciones: I. Alabanza con memorial de la creación y una breve bendición; alabanza vuelve a aparecer en la segunda sección de la *Didajé*, aunque aquí se ha cristianizado y se ha convertido en una loa por la «comida y bebida espiritual y de vida eterna por tu siervo». II. Una acción de gracias por las maravillas de Dios, realizadas al redimir a su pueblo: la Tierra prometida, la alianza, la Ley (secuencia esta susceptible de desarrollos), junto con una bendición breve que aparece al principio de la *Didajé*. III. Una súplica por Jerusalén, que, en la *Didajé*, se convierte en súplica por la Iglesia.

La *Didajé*, sin embargo, ha sustituido, con toda intención, el vocabulario propio de las bendiciones por otro, más adecuado a las acciones de gracias. De hecho, el «Te damos gracias, Padre nuestro» con que comienza la plegaria no significa lo mismo que *benedicir*. La transposición cristiana es bien clara.

⁸ Texto tomado de J. TALLEY, *La Maison-Dieu* 125 (1976) 18.

El término que designa esta nueva celebración, la cristiana, es, en consecuencia, el de *eucaristía* y no el de *eulogia* (que correspondería al de *bendición*). Estamos, por tanto, ante un texto de vocabulario sacrificial, en el sentido preciso de sacrificio de alabanza, de acción de gracias y de comunión.

2. A mediados del s. II: san Justino describe la celebración eucarística

Veamos ahora cómo presenta la eucaristía de los cristianos Justino, cristiano él mismo, originario de Flavia Neápolis (Naplusa, actualmente Nablus, en Palestina), que abrió en Roma una escuela catequética a mediados del s. II. El texto forma parte de una *Apología* del cristianismo que no tuvo miedo de dirigir al emperador Antonino Pío, a sus hijos, al Senado y a todo el pueblo romano:

«65. [...] 3. Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo Amén. 4. “Amén”, en hebreo, quiere decir “así sea”. 5. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman “ministros” o diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes.

66. Y este alimento se llama entre nosotros “Eucaristía”, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. 2. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acción de gracias –alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes– es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado. 3. Y es así que los Apóstoles, en los *Recuerdos* por ellos escritos, que se llaman Evangelios, nos transmitieron que así les fue a ellos mandado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias, dijo: *Haced esto en memoria mía, este es mi cuerpo*. E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias, dijo: *Esta es mi sangre*, y que sólo a ellos les dio parte [...]».

Este pasaje sobre la eucaristía cierra una exposición de la iniciación cristiana, que comienza dando cuenta del bautismo. El cáliz contiene «vino aguado», según la costumbre mediterránea de rebajar con un poco de agua los vinos de excesivo contenido alcohólico. Costumbre que tomará con san Cipriano un sentido místico reflejado, en la actualidad, en el gesto de verter unas gotas de agua en el vino del cáliz. A continuación quien preside inicia una larga plegaria de acción de gracias o eucaristía, que eleva al Padre por medio del Hijo y

⁹ JUSTINO, *1ª Apología*, 65-66 (trad. A. WARTELE), Études augustinienes, París 1987, 189-191; cf también *Apologie pour les chrétiens*, SCh 507, 303-307 (trad. esp., reproducida aquí, de D. RUIZ BUENO, *Apología I*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 1068-1069).

del Espíritu, siguiendo, pues, un movimiento trinitario ascendente. La plegaria era improvisada según las disposiciones del presidente. En un paralelo, Justino dice al respecto: «En la medida en que pueda», anotación que el gran liturgista del s. XX, Louis Bouyer, comentaba con humor: «¡En aquellos tiempos había quienes podían mucho!». El «amén» de aclamación del pueblo se dejaba oír, como en la actualidad, al final de la plegaria eucarística. Después administraban la comunión los diáconos, que, como vemos, ya ejercían sus funciones; y obsérvese que también se encargaban de llevarles la eucaristía a los ausentes, es decir, a los enfermos.

«Y este alimento se llama entre nosotros “Eucaristía”». El término «eulogia» que se había empleado en ocasiones deja, pues, definitivamente su lugar al de «eucaristía». Asimismo se recuerdan los requisitos para poder participar en la eucaristía: estar bautizado y llevar una vida recta. Justino recalca que no se trata de pan ordinario ni de bebida común, y atribuye la presencia de Cristo en la eucaristía a la Encarnación, de la que aquella es prolongación sacramental. Sus expresiones son espontáneas y realistas: el objetivo de la comunión es asimilarnos a la persona de Cristo, lo cual parece entrañar la promesa de la resurrección de la carne. Por otra parte, lo que transforma el pan en eucaristía es la plegaria que procede de las mismas palabras de Jesús en el momento de la institución, y de su mandato de que su gesto se repitiera.

El mismo fervor se advierte en la descripción de la celebración que ofrece poco después en su texto el mismo Justino:

«67.3. El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas. 4. Luego, cuando el

lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. 5. Seguidamente nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y estas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo: “Amén”. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. 6. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»¹⁰.

Este pasaje nos describe cómo se iban sucediendo, en la liturgia de la misa dominical, los principales elementos: la liturgia de la palabra marcaba el comienzo de todo con dos lecturas, una del Nuevo Testamento y otra del Antiguo. A esta lectura seguía la homilía pronunciada por el presidente. Cuando esta acababa, se sucedían la plegaria universal, la presentación de los dones, la plegaria eucarística y la distribución de la comunión. Se ponía mucho énfasis en los bienes compartidos, una suerte de «seguridad social» interna en la comunidad. Encontramos, pues, todo lo que constituye nuestras misas, incluida la colecta; estamos ante la verdadera tradición de la eucaristía.

¹⁰ Ib, 67; SCh 507, 309-313 (trad. esp., *Apología I*, 1069-1070).

3. A finales del s. II, el testimonio de fe de san Ireneo de Lyon

Con Ireneo, originario de Esmirna, en Asia Menor, y ordenado obispo de Lyon, en la Galia, llegamos al fin del s. II. Aunque Ireneo no ofrece una descripción de la celebración eucarística, sí que menciona los elementos fundamentales de esta en su argumentación contra sus rivales, los gnósticos, para quienes la creación en general y, en particular, la frágil carne de la condición humana no son buenas:

«17.5. Dando consejo a sus discípulos de ofrecer las primicias de sus creaturas a Dios, no porque este las necesitase, sino para que no fuesen infructuosos e ingratos, tomó el pan creatural y, dando gracias, dijo: “Esto es mi cuerpo” (Mt 26,26). Y del mismo modo, el cáliz, también tomado de entre las creaturas como nosotros, confesó ser su sangre, y enseñó que era la oblación del Nuevo Testamento. La Iglesia, recibéndolo de los Apóstoles, en todo el mundo ofrece a Dios, que nos da el alimento, las primicias de sus dones en el Nuevo Testamento [...].

18.1. Por consiguiente, la oblación de la Iglesia que dice el Señor se le ofrece por todo el mundo, es un sacrificio puro y acepto a Dios; no porque Él tenga necesidad de nuestro sacrificio, sino porque quien lo ofrece recibe gloria al momento mismo de ofrecerlo, si su oblación es aceptada. Al ofrecer al Rey nuestra oblación le rendimos honor y le mostramos afecto [...].

18.5. ¿Cómo dicen que se corrompe y no puede participar de la vida, la carne alimentada con el cuerpo y la sangre del Señor? Cambien, pues, de parecer, o dejen de

ofrecer estas cosas. Por el contrario, para nosotros concuerdan lo que creemos y la Eucaristía y, a su vez, la Eucaristía da solidez a lo que creemos. Le ofrecemos lo que le pertenece, y proclamamos de manera concorde la unión y comunidad entre la carne y el espíritu. Porque, así como el pan que brota de la tierra, una vez que se pronuncia sobre él la invocación (*epiklesin*) de Dios, ya no es pan común, [1029] sino que es la Eucaristía compuesta de dos elementos, terreno y celestial, de modo semejante también nuestros cuerpos, al participar de la Eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de resucitar para siempre»¹¹.

Ante sus adversarios, san Ireneo destaca el hecho de que la eucaristía la instituyó Jesús con el pan y el vino de su propia creación, de igual manera que él mismo tomó cuerpo en esta creación, lo cual le permite decir: «Esto es mi cuerpo». Y eso no podía hacerlo más que porque él era hijo del Creador y Creador a su vez, venido a su propio dominio, tal como se declara en el prólogo del evangelio de san Juan. Este asunto, retomado hoy en día, en nuestras oraciones del ofertorio, recalca el vínculo existente entre creación del mundo y salvación en Jesucristo.

Ireneo expresa a continuación una auténtica paradoja. Después de recordar la diatriba de los profetas del Antiguo Testamento contra los sacrificios cultuales que, con demasiada frecuencia, sólo disimulaban la indiferencia, afirma que la institución de la eucaristía no está en principio dirigida a Dios, quien no tiene ninguna necesidad de que se le ofrezcan sacrificios: está, en realidad, destinada al bien, al honor y a la

¹¹ IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 17,5 y 18,1.5, trad. A. Rousseau, Cerf, París 1984, 459-464 (trad. esp., reproducida aquí, de C. I. González, *Contra los herejes*, en *Biblioteca electrónica cristiana*: <http://multimedios.org>).

felicidad del hombre, de manera que este, en lugar de hacerse un «estéril» y un «ingrato», pueda ofrecer al Padre el don de su Hijo y, después, ofrecer su propio ser. Lo paradójico consiste en que la eucaristía sea, primero, el don de sí mismo que Dios hace al hombre, para pasar a ser, a continuación, el don de sí propio que el hombre ofrece a Dios. El «sacrificio», dado que así es como se llama la ofrenda de la Iglesia, es, en un primer momento, descendente para luego hacerse ascendente. La eucaristía tiene lugar en un clima de amor gratuito de una y otra parte. El Señor nos permite ofrecerle aquello precisamente que él nos ha dado, lo que es suyo. La Iglesia ofrece este sacrificio porque lo ha recibido, su práctica eucarística está en plena armonía con su fe eucarística.

La eucaristía, que hace efectiva la carne de Jesús, está encaminada a la resurrección de nuestra carne. Ireneo compara audazmente la transformación de las ofrendas en el cuerpo y la sangre de Jesús con el cambio operado en quienes participan en la celebración y que, en virtud de ello, se hacen partícipes de la incorruptibilidad de Dios por medio de la esperanza en la resurrección prometida. La finalidad última de la eucaristía es hacer de la Iglesia el cuerpo mismo de Cristo. Ireneo atribuye a la palabra de Dios el cambio producido en las ofrendas. Por lo demás, el pan de la eucaristía se constituye a partir de dos elementos: el terrestre, esto es, el pan y el vino, y el celeste o divino, que es la palabra o la invocación de Dios. Sólo la palabra de Dios es capaz de operar la transformación.

4. En el s. IV san Cirilo de Jerusalén expone el sentido de la eucaristía

Las *Catechesis mistagógicas* de san Cirilo de Jerusalén, obispo de esta ciudad a mediados del s. IV, se llaman así

porque explican y comentan los ritos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. Siguen a las *Catechesis baptismales*, en las que se comenta el credo. Se impartían durante la semana de Pascua, una vez que los catecúmenos habían recibido la iniciación cristiana. Veamos qué se dice acerca de la eucaristía:

«4.1. También esta enseñanza del bienaventurado Pablo es suficiente para daros la plena certeza sobre los divinos misterios, de los que se os ha considerado dignos, viniendo a ser concorpóreos y consanguíneos de Cristo. Él proclamaba hace un momento: *Porque en la noche en que era entregado nuestro Señor Jesucristo, tomó pan, y dando gracias, lo partió y dio a sus discípulos, diciendo: Tomad, comed, esto es mi cuerpo. Y tomó el cáliz, dio gracias, y dijo: Tomad, bebed, esta es mi sangre* [1Cor 11,23-25]. Si Él declara y dice sobre el pan: *Esto es mi cuerpo*, ¿quién se atreverá a dudar? Y si Él afirma y dice: *Esta es mi sangre*, ¿quién dudará jamás, sosteniendo que no es su sangre? [...].

3. Por esta razón, plenamente convencidos, recibámoslo como cuerpo y sangre de Cristo. Porque en forma de dar pan se te da el cuerpo, y en forma de vino se te da la sangre, para que al tomar el cuerpo y la sangre de Cristo te hagas concorpóreo y consanguíneo suyo. Así es como vinimos a ser portadores de Cristo, al repartirse su cuerpo y su sangre por nuestros miembros. De este modo, según el apóstol Pedro, venimos a ser partícipes de la naturaleza divina [2Pe 1,4] [...].

6. No los tengas como pan y vino sin más; según la declaración del Señor son cuerpo y sangre de Cristo. Y aunque el sentido te sugiera eso, la fe debe darte la certeza. No juzgues del hecho por lo que te dicte el gusto, sino que,

después de ser considerado digno del cuerpo y sangre de Cristo [...]»¹².

Al igual que sus predecesores, san Cirilo de Jerusalén deriva el hecho eucarístico de las palabras de institución, en referencia a san Pablo. Recalca la realidad de la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en los dones e invita a los neófitos a ir más allá de los elementos naturales valiéndose de un juicio de fe. El pan y el vino son las «formas», esto es, diciéndolo a la manera de nuestro tiempo, los signos sacramentales necesarios para una celebración en consonancia con la condición humana. Porque este pan es un pan espiritual.

Sin embargo, Cirilo no se limita a afirmar la presencia de Cristo en los dones, sino que va muchísimo más lejos, al decirles a los neófitos que se hacen concorpóreos y consanguíneos de Jesucristo, de quien se han convertido en portadores. De manera que la finalidad última de la eucaristía, más allá de la presencia de Cristo en el pan y en el vino, es constituir a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Esta enseñanza proviene de san Pablo: «Pues somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,30).

5.7. Luego, habiéndonos santificado a nosotros mismos con estos cánticos espirituales, pedimos a Dios, que nos ama, que envíe el Espíritu Santo sobre los dones presentados, para que haga que el pan sea cuerpo de Cristo y el vino sea sangre de Cristo. Porque es indudable que allí donde el Espíritu Santo pone la mano, aquello queda santificado y se realiza la conversión [...].

21. Al acercarte no vayas con las palmas de las manos extendidas, ni con los dedos separados, sino haz con la mano izquierda un trono, puesto debajo de la derecha, como que está a punto de recibir al Rey; y recibe el cuerpo de Cristo en el hueco de la mano, diciendo *amén*. Después de santificar tus ojos al sentir el contacto del cuerpo santo, recíbelo seguro con cuidado de no perder nada del mismo»¹³.

En este segundo pasaje, Cirilo es testigo de la tradición oriental que atribuye la transformación de los dones a la invocación del Espíritu Santo (*epiclesis*). Ya nos hemos encontrado, en los textos más antiguos, con este asunto de la palabra o la invocación de Dios. En Occidente se ha tomado siempre con precaución la posición asignada en Oriente a la invocación del Espíritu, por más que la oración haya figurado siempre en el canon romano. Una de las virtudes del Vaticano II ha sido el devolverle los honores a la *epiclesis* en las plegarias eucarísticas.

El último consejo es conmovedor: indica cómo deben los fieles recibir la eucaristía en sus manos con el mayor respeto. De manera que la posibilidad de comulgar en la mano y no en la boca se remonta a una costumbre antigua y venerable.

5. En el s. V, san Agustín y la Iglesia como cuerpo de Cristo

Avanzamos un siglo más para encontrarnos con san Agustín, obispo de Hipona (Bône para los colonizadores franceses y Annaba en la actualidad). Su postura hacia los neófitos es similar a la de san Cirilo de Jerusalén. Durante la semana de

¹² CIRILO DE JERUSALÉN, *IV Catéchèse mystagogique*, SC 126, 135-139 (trad. esp., reproducida aquí, de J. SANCHO BIELSA, *Catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 474-477).

¹³ Ib., *V Catéchèse mystagogique*, 155 y 171 (trad. esp., *Catequesis*, 484 y 491).

Pascua les explica el sentido de los sacramentos que han recibido. Veamos cómo les presenta la eucaristía:

«Tengo bien presente mi promesa. Os había prometido a los que habéis sido bautizados explicaros en la homilía el sacramento del Señor, que ahora ya veis y del que participasteis en la noche pasada. Debéis conocer lo que habéis recibido, lo que vais a recibir y lo que debéis recibir a diario. Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. Por medio de estas cosas quiso el Señor dejarnos su cuerpo y sangre, que derramó para la remisión de los pecados. Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido. Dice, en efecto, el Apóstol: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo* [1Cor 10,17]. [...] En este pan se os indica cómo debéis amar la unidad»¹⁴.

«Y, puesto que sufrió por nosotros, nos confió en este sacramento su cuerpo y su sangre, en que nos transformó también a nosotros mismos, pues también nosotros nos hemos convertido en su cuerpo y, por su misericordia, somos lo que recibimos [...]. He aquí lo que habéis recibido. Veis cómo el conjunto de muchos granos se ha transformado en un solo pan: de idéntica manera, sed también vosotros una sola cosa amándoos, poseyendo una sola fe, una única esperanza y un solo amor [...]. También vosotros habéis venido a parar, en el nombre de Cristo, al cáliz del Señor después del ayuno y las fatigas, tras la humillación y el arre-

pentimiento; también vosotros estáis sobre la mesa, también vosotros estáis dentro del cáliz. Sois vino conmigo: lo somos conjuntamente; juntos lo bebemos porque juntos vivimos»¹⁵.

San Agustín llama a la eucaristía «el sacramento de la mesa del Señor», y les enseña a los nuevos cristianos dos cosas que para él van unidas. En primer lugar, que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo cuando reciben «la palabra de Dios» bajo los símbolos sacramentales. Agustín, pues, asume el pensamiento de sus predecesores; y, haciendo gala de un gran realismo, afirma y repite con alegría que es toda la comunidad la que se ha hecho cuerpo y sangre de Cristo: «Vosotros sois eso mismo que habéis recibido», «también vosotros estáis sobre la mesa, también vosotros estáis dentro del cáliz». De ello extrae enseguida una consecuencia: si es así, debéis manteneros en la comunión y la unidad que es el don de Dios. Y es que la finalidad propia de la eucaristía, más allá del pan y del vino santificados, es hacer de la Iglesia el cuerpo de Cristo, como ya sabemos, aunque Agustín es al respecto más rotundo que Cirilo.

En la línea de Agustín, la Iglesia de Occidente discierne así tres *niveles* en la celebración eucarística: el nivel de la visibilidad sacramental, donde se ven el pan y el vino; el nivel intermedio, a la vez visible e invisible, donde se confiesa que el pan y el vino se han convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo y donde el sacramento es signo visible de una realidad invisible; por último, el tercer nivel, propio de la realidad puramente invisible: la comunidad que participa en la eucaristía se ha

¹⁴ AGUSTÍN, *Sermon* 227; PL 38, col. 1099-1101, trad. Vivès corregida (trad. esp., reproducida aquí, de P. DE LUIS, *Obras completas*, XXIV, BAC, Madrid 1983, 285).

¹⁵ Ib, *Sermon* 229; PL 38, col. 1103, trad. Vivès corregida (trad. esp., *Obras completas*, XXIV, 297-298).

convertido en el cuerpo de Cristo¹⁶. Mientras que el primer nivel está al alcance de todos con la ayuda de los sentidos, el segundo y el tercero requieren el compromiso ante Dios por la fe, la esperanza y la caridad. Está, por un lado, lo que se ve (*videtur*), y, por otro, lo que se comprende (*intelligitur*): «A estas cosas, hermanos míos, las llamamos sacramentos, porque en ellas es una cosa la que se ve y otra la que se entiende. Lo que se ve tiene forma corporal; lo que se entiende posee fruto espiritual»¹⁷. Esta interpretación se funda directamente en san Pablo (1Cor 10,17), de quien Agustín fue excelente comentarista.

6. San Agustín y la eucaristía como sacrificio

Agustín es asimismo el gran teólogo del sacrificio en su sentido cristiano¹⁸. Lo que sigue es un gran pasaje de *La Ciudad de Dios*, donde establece el vínculo que existe entre la cruz y la eucaristía:

«Los verdaderos sacrificios, pues, son las obras de misericordia, sea para con nosotros mismos, sea para con el prójimo [...]. De aquí ciertamente se sigue que toda la ciudad redimida, es decir, la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal

¹⁶ En términos técnicos se habla, a este respecto, de *sacramentum tantum* (el sacramento solo), que es lo visible de los signos sacramentales; *res et sacramentum* (la realidad en el sacramento), que es la presencia de Cristo invisible, pero manifestada en los signos visibles, y, por último, la *res tantum* (la realidad por sí sola), que es la Iglesia como cuerpo de Cristo.

¹⁷ AGUSTÍN, *Sermon* 272; PL 38, col. 124 (trad. esp., *Obras completas*, XXIV, 767).

¹⁸ Cf. *Greer*, 338.

por medio del gran Sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión, para que fuéramos miembros de tal Cabeza; según ella, es nuestro Mediador, en ella es sacerdote, en ella es sacrificio.

Por eso nos exhortó el Apóstol a ofrecer nuestros propios cuerpos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como nuestro culto auténtico, y a no amoldarnos a este mundo, sino a irnos transformando con la nueva mentalidad; y para demostrarnos cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, conveniente y agradable, ya que el sacrificio total somos nosotros mismos, dice: [...] *Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros, pero no todos tienen la misma función; lo mismo nosotros, con ser muchos, unidos a Cristo formamos un solo cuerpo, y respecto de los demás, cada uno es miembro, pero con dotes diferentes, según el regalo que Dios nos haya hecho. Este es el sacrificio de los cristianos: unidos a Cristo formamos un solo cuerpo. Este es el sacramento tan conocido de los fieles que también celebra asiduamente la Iglesia, y en él se le demuestra que es ofrecida ella misma en lo que ofrece*¹⁹.

El sacramento del altar es el sacrificio de la Iglesia, es decir, la ofrenda de sí misma: la Iglesia se ofrece a Dios por medio de Cristo, el Gran Sacerdote. Él puede ofrecerla al Padre, ya que él se ha ofrecido a sí mismo hasta la muerte. En sus palabras finales el texto se centra en la reciprocidad de la ofrenda: en el sacramento, la Iglesia «es ofrecida ella misma en lo que ofrece». Cristo es en su persona el *Mediador* entre Dios y los hombres;

¹⁹ AGUSTÍN, *La Cité de Dieu*, X, 6; NBA 3, 559-560 (trad. esp., reproducida aquí, de S. Santamaría del Río y otros, *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 2009, 383-384).

es, a la vez, sacerdote y sacrificio, porque es al mismo tiempo quien ofrece y quien se ofrece, porque toda su vida es don de sí mismo al Padre y a sus hermanos. Esta visión corresponde a la que se sustenta en el cuerpo de Cristo: se trata de que hagamos de nosotros «el cuerpo de tan excelsa cabeza» y de que entre nosotros constituyamos un solo cuerpo en Cristo.

Agustín vuelve entonces a la idea, que le es tan afecta, de que el sacrificio somos nosotros mismos, que formamos un mismo cuerpo con Jesucristo. Recibimos, pues, la capacidad de ofrecernos a nosotros mismos en homenaje razonable a Dios. El sacrificio pasa aquí en la práctica a ser un sinónimo de la eucaristía. Así pues, llevar una vida sacrificial, es decir, una vida de don de nosotros mismos y de amor a Dios y a los otros, es llevar una vida eucarística.

IV. LA TRADICIÓN LITÚRGICA²⁰

Pasemos de una selección de textos a otra, de los testimonios de fe eucarística a las liturgias propiamente dichas, sobre cuyo origen ha arrojado ya luz nuestra consideración de la *Didajé*. Veremos que expresan la diversidad de la fe en una gran diversidad de ritos, en Oriente sobre todo, pero también en Occidente, pues cada pueblo podía contar con una liturgia en su lengua.

²⁰ Sigo aquí la síntesis propuesta por L. BOUYER, *Eucharistic. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée de Brouwer, París 1990² (1966) (trad. esp. *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969). El esquema fue retomado por otros, en particular, por E. MAZZA, *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Cerf, París 1999.

1. Esbozo histórico de las liturgias eucarísticas

Todo el mundo está de acuerdo en que el origen remoto de la plegaria eucarística está en las oraciones de bendición judías (*berajot*), en las liturgias de la sinagoga y de la mesa. Lo hemos visto ya a propósito de la *Didajé*. En el primer desarrollo de las liturgias propiamente dichas suelen reconocerse cuatro familias principales, con numerosas interferencias entre ellas:

1) El tipo sirio oriental o antioqueno, atestiguado en la anáfora conocida como la de los apóstoles san Addai (o Tadeo de Edesa) y san Mari, su discípulo: «Todo indica que esta plegaria es la más antigua composición eucarística cristiana a la que podemos acceder en la actualidad. Representa un modelo totalmente distinto de las plegarias de época patristica» (L. Bouyer). Se trata de una anáfora todavía moldeada sobre el patrón de las oraciones judías para la última copa de la comida; su estructura, en efecto, hace pensar en la *Birkat ha-Mazon* y en el capítulo décimo de la *Didajé*, en los aspectos a los que ya hemos aludido más arriba. La plegaria se compone de un *memento* de intercesión, una *anamnesis* (memorial del misterio pascual) y una epiclesis:

«Haz memoria buena y propicia de todos los Padres piadosos y justos que han sido agradables a tus ojos, en la conmemoración del cuerpo y la sangre de Cristo, que te ofrecemos sobre tu altar puro y santo, como tú nos has enseñado.

Glorificando, exaltando, conmemorando y celebrando este gran misterio, venerable, santo, vivificante y divino de la pasión, la muerte, la sepultura y la resurrección de nuestro Señor y Salvador, Jesucristo.

Venga, Señor, tu Espíritu Santo, y repose sobre esta oblación de tus siervos; que él la bendiga y la santifique...».

El modelo de la eucaristía cristiana comprende, por tanto, tres momentos: la alabanza, la acción de gracias y la súplica.

2) El tipo sirio occidental, cuyo más destacado ejemplo es la anáfora de la *Tradición apostólica*, de Hipólito de Roma (comienzos del s. III), en la que se basa la redacción, bajo el papa Pablo VI, de la segunda oración eucarística. Dada su importancia en la tradición la citamos en su totalidad:

«Que los diáconos le presenten la oblación y que él [el obispo], imponiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias:

–El Señor sea con vosotros.

Y que todos digan:

–Y con tu espíritu.

–Elevad vuestros corazones.

–Ya los tenemos elevados hacia el Señor.

–Demos gracias al Señor.

–Es digno y justo.

Y que continúe entonces así:

–Nosotros te damos gracias, o Dios, por tu Hijo bienamado, Jesucristo, que nos enviaste en estos últimos tiempos como salvador, redentor y mensajero de tu designio. Él es tu Verbo inseparable, por quien has creado todo, el cual, en tu beneplácito, enviaste desde el cielo en el seno de una virgen y, habiendo sido concebido, se encarnó y manifestó como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen.

Él fue quien, cumpliendo tu voluntad y adquiriendo un pueblo santo, extendió las manos para liberar del sufrimiento a quienes tienen confianza en ti.

Mientras él se ofrecía al sufrimiento voluntario a fin de destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, para hollar con sus pies el infierno, para conducir a los justos a la luz, para fijar las reglas de la fe y manifestar la resurrección, tomando el pan te agradecía diciendo: *Tomad, comed, este es mi cuerpo que he partido para vosotros*, y del mismo modo el cáliz, diciendo: *Esta es mi sangre que se ha vertido por vosotros. Cuando hacéis esto, hacedlo en mi memoria*.

Recordando, entonces, su muerte y su resurrección, nosotros te ofrecemos este pan y este cáliz, dándote las gracias por habernos juzgado dignos de esta ante ti y servirte como sacerdotes.

Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo sobre la oblación de la santa Iglesia. Reuniéndolos, da a todos el derecho de participar en tus santos misterios para estar henchidos del Espíritu Santo, para la afirmación de su fe en la verdad, a fin de que te alabemos y glorifiquemos por tu Hijo Jesucristo, que tiene tu gloria y tu honor con el Espíritu Santo en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén»²¹.

Esta plegaria contiene ya el diálogo que introduce el Prefacio, pero carece del Santo. Primero da gracias, luego recoge el relato de la institución y a continuación hace memoria del misterio pascual, adoptando, así, un carácter narrativo. Acaba con una invocación del Espíritu (*epiclesis*) muy similar a la de Addai y Mari. Su referencia es global; en efecto, «la oblación

²¹ HIPÓLITO, *Tradition apostolique*, 4, 49-53 (trad. esp., reproducida aquí, *La tradición apostólica*, 45-47).

de la santa Iglesia» abarca tanto a los elementos como al pueblo reunido.

3) El tipo alejandrino: es la anáfora de san Marcos en griego y de san Cirilo de Alejandría en copto. Presenta dos epiclesis: una sobre los dones, antes de la consagración y otra, después del memorial o anamnesis, sobre la asamblea.

4) El tipo romano, que es origen del *canon romano*. Se trata de una anáfora emparentada, en estructura y temas, con el tipo alejandrino. También incluye dos epiclesis o invocaciones del Espíritu. Ya en san Ambrosio encontramos algunos de estos elementos.

Durante el s. IV vemos cómo van desarrollándose las grandes plegarias eucarísticas, contemporáneas de la elaboración del dogma trinitario. Partiendo del tipo sirio occidental, se llega a las fórmulas de las *Constituciones apostólicas*, a la eucaristía de Santiago (Jerusalén) y a las dos grandes fórmulas de san Basilio (de uso actualmente en Egipto) y de san Juan Crisóstomo, que cuenta con una larga tradición en Oriente. Son plegarias muy densas en el plano doctrinal, muy «teológicas», de la misma manera que el Símbolo niceno-constantinopolitano es más denso que el de los apóstoles. Vemos cómo surgen así el tipo gálico y mozárabe, que mantiene similitudes con el sirio occidental y estará en la base del romano, que, a la postre, se generalizará en Occidente.

Este recorrido a vista de pájaro nos ha permitido constatar la diversidad de plegarias eucarísticas en los orígenes de la Iglesia, diversidad relacionada con la diversidad de lenguas. La ciudad de Roma celebró durante largo tiempo en griego, antes de recurrir, para escándalo de algunos, a la miserable lengua

vernácula que era el latín. En los primeros siglos de la Iglesia la liturgia está viva y llena de fuerza creadora.

Con el paso del tiempo se aprecia una pérdida de creatividad en Oriente y una tendencia cada vez mayor a mantener modelos fijos en Occidente. Tras cierta decadencia a finales de la Edad media, que condujo a desarrollos artificiales, el papa Pío V, ya en el s. XVI, impulsó una necesaria reforma litúrgica, decidida en el concilio de Trento. El resultado, la reforma tridentina, varió muy poco hasta 1962, cuando el concilio Vaticano II adoptó la misma decisión que en Trento: acometer una reforma litúrgica que es, en lo esencial, un retorno a la tradición del primer milenio y que se caracteriza por una mayor flexibilidad ante la diversidad cultural. La reforma a llevó a término el papa Pablo VI.

2. Estructura de la plegaria eucarística

La estructura es trinitaria, en el sentido de que sigue normalmente el movimiento que va del Padre, por mediación del Hijo, al Espíritu. Toda la eucaristía se orienta hacia el Padre, como lo recalca el texto del Prefacio, pues el mismo Jesús celebró dando gracias al Padre y bendiciéndolo. Contamos con otro testimonio de su acción de gracias en el himno de júbilo: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos y se las has manifestado a los sencillos» (Mt 11,25; Lc 10,21). Esta referencia, primordial, da su nombre al sacramento. El término cristiano, «eucaristía», se enriquece de todo el valor de la bendición judía: adoración, admiración, asombro, júbilo, reciprocidad de la bendición; esto último, porque el creyente bendice a Dios, que lo ha bendecido primero al escogerlo como

beneficiario de su salvación (cf Ef 1). En la idea de acción de gracias hay algo más que el mero hecho de «agradecer»: de lo que se trata es de corresponder a la gracia con una acción. Es, por tanto, un movimiento con retorno. Cuando la gracia inicial ha sido el don que Dios hace de sí mismo, la acción de gracias se efectúa por medio de otro don, la ofrenda y sacrificio de uno mismo, sacrificio de alabanza y de comunión. Es la pascua misma de Jesús, su paso al Padre. «Por él ofrezcamos a Dios sin cesar un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que confiesan su nombre» (Heb 13,15). En el mundo helenístico *eucharistein* había tenido el sentido de sacrificar. La eucaristía es la acción de gracias de Cristo al Padre, que acababa en el misterio de su muerte y resurrección. Con ello Jesús expresaba lo que estaba viviendo: su paso al Padre. Y es esa acción de gracias la que se ha hecho presente de manera sacramental; con lo cual se convierte asimismo en el sacrificio de alabanza y acción de gracias de la Iglesia, que, desde luego, actúa a impulso de Jesús. «Haced esto en recuerdo mío» quiere decir también «alabad al Padre en recuerdo mío», «participad en mi propia acción de gracias», «que el motivo determinante de vuestra alabanza sea el misterio pascual y, ya no más, el Éxodo».

De ahí que la liturgia eucarística preste detenida atención al Hijo, cuyo recuerdo, cuya memoria es su razón de ser. Se recuerda el acontecimiento de Jesús como cima de los favores de la salvación, y ello conduce al relato de la institución del banquete eucarístico al cual responde, desde la fe, la celebración de la misa. Se hace memoria de las etapas del misterio pascual del Hijo de Dios: su pasión salvadora, su gloriosa resurrección y su ascensión al cielo. Y ello, en espera del regreso de Cristo, pues, paradójicamente, la memoria implica que este último acontecimiento: el retorno de Cristo en gloria, no haya

ocurrido aún, sino que se mantenga la esperanza de su futuro acaccimiento²².

Por último, la plegaria se convierte en epiclesis, cuando, dirigiéndose siempre al Padre, se le pide que envíe al Espíritu Santo sobre la ofrenda de la santa Iglesia. La epiclesis está presente desde los primeros textos eucarísticos, incluso aunque no todos hagan referencia explícita al Espíritu; y ello se debe a que es la potencia de la Palabra o del Espíritu la que efectúa la transformación de los dones. Las palabras del sacerdote no pueden tener la misma potencia eficaz que las de Cristo, sobre quien reposaba el Espíritu Santo y quien prometió enviarlo como bien suyo propio. El sacerdote las pronuncia en el nombre de Cristo y «en la persona de la Iglesia», y ni él ni la Iglesia pueden pronunciarlas más que en invocación del Espíritu, puesto que solo el Espíritu procura acceso al Hijo. Desde Pentecostés, el Hijo es quien envía a su Espíritu sobre la Iglesia y le pide a su Padre que lo envíe; es de la intercesión celestial de Cristo de la que habla la Carta a los hebreos: «Estando siempre vivo para interceder» (Heb 7,25). Para la Iglesia, la epiclesis es un acto de desposesión, un signo de falta de poder, con el cual muestra que la consagración no es un acto mágico, sino un don gratuito de Dios.

Conviene distinguir entre la *epiclesis* sobre los dones y la *epiclesis* sobre la asamblea: el Espíritu hace, por un lado, que Cristo esté realmente presente, y, por otro, que la asamblea pase a ser cuerpo de Cristo y heredera de promesas escatológicas. La epiclesis convierte a la eucaristía, orientada hacia el final de los tiempos, en la ocasión de gustar el Reino de antemano; la eucaristía es, así, una «parusía sacramental» (F. X. Durrwell).

²² En el capítulo siguiente volveremos de nuevo sobre el alcance de este memorial del Hijo.

Debemos en este punto dejar constancia de una diferencia sutil entre Oriente y Occidente. En Oriente la plegaria eucarística es una larga ascensión hacia la epiclesis, situada después de la consagración y considerada el momento de la consagración de los dones; en las liturgias antiguas se comparaba esta con la Encarnación del Verbo, realizada por el Espíritu Santo. El objetivo de la epiclesis sobre los dones es conducir hacia esos dones a los que comulgarán. Pero el don del Espíritu a las personas está siempre ligado a su previo descenso sobre los dones eucarísticos. A ello siguen las intercesiones por la Iglesia. En Occidente, por otra parte, la plegaria es, en lo fundamental, la misma y, desde luego, trinitaria; pero tiene la particularidad de dirigir la petición al Espíritu en dos ocasiones: una, antes de la consagración, sobre el pan y el vino, y otra, más tarde, sobre la asamblea. Occidente siempre ha considerado que la transformación de los dones en cuerpo y sangre de Cristo se produce en el momento en que el sacerdote repite las palabras de la institución, que se consideran palabras consagrantes. La epiclesis sobre los dones es, pues, un paso previo inmediato al relato de la institución. De este modo tenemos la secuencia completa: prefacio dirigido al Padre; invocación, siempre elevada al Padre, del Espíritu sobre el pan y el vino; relato de la institución y memoria de las etapas del misterio pascual; invocación del Espíritu sobre la asamblea, y, por último, oraciones por la Iglesia, los vivos y los muertos. La doxología final es siempre trinitaria, pero ahora es ascendente, en dirección al Padre. Alcanzada la cima, los dones eucarísticos se distribuyen a la asamblea.

del Padre al enviar a su Hijo y dar su Espíritu a la Iglesia. Pero ahora no se trata de comprometerse formalmente, por la fe, en la alianza («Creo en...»), sino en el memorial de la alianza, celebrada por la comunidad en la alabanza y con la reciprocidad que implica («Dado que nosotros recordamos..., acuérdate tú...»).

En el presente capítulo hemos recogido el triple testimonio del origen, la génesis y el desarrollo del sacramento de la eucaristía en la Iglesia, desde los comienzos y a lo largo del primer milenio. Son testimonios del acontecimiento, de la experiencia y de la vida litúrgica. Constituyen confesiones de fe, expresan convicciones, pero sin intentar justificar las cosas ni interpretarlas. Algo muy diferente de lo que ocurrió durante el segundo milenio, durante el cual la reflexión doctrinal de la Iglesia va a inclinarse hacia una exigencia creciente de precisión en torno a los diversos aspectos de la eucaristía y las dificultades que, para la razón humana, suponen dos afirmaciones: primero, que la misa es un sacrificio, y, segundo, que Cristo está realmente en este sacramento. Sin exceder los límites de una fidelidad de base, este nuevo recorrido conocerá ciertas vicisitudes, y a veces el progreso sobre tal o cual aspecto se realizará a expensas de una pérdida en la dinámica global del misterio eucarístico. Todo esto hemos de abordarlo ahora, pues condiciona nuestra comprensión actual de la eucaristía.

Llama la atención el paralelismo de la plegaria con la fórmula del Símbolo de la fe que celebra la triple iniciativa

La eucaristía, cumbre de los sacramentos:

2. Memorial, sacrificio y sacramento

Nuestro primer acercamiento, en el capítulo anterior, a la eucaristía ha sido sobre todo histórico. En efecto, la eucaristía fue, en primer lugar, un acontecimiento, el de la Última Cena del Señor. Este acontecimiento, que dio lugar a una institución, se ha recibido y vivido en la Iglesia a lo largo de los siglos con el respeto debido a un testamento. A eso se debe mi deseo de apoyar la reflexión más técnica que sigue en todo el peso de la vida, en toda la convicción de fe y de armonías espirituales y afectivas en las que vivían nuestros Padres. Desde los orígenes de la Iglesia, los cristianos obedecen de manera a la vez idéntica y variada al mandato del Señor. Es cierto que, para acercarse a la comprensión de este complejo misterio, es necesaria una consideración atenta y rigurosa; sin embargo, nada puede suplir a la acogida sencilla de este don, el legado principal que Jesús nos ha dejado de sí mismo.

En este segundo capítulo abordaremos algunos puntos muy destacados, que ofrecen por sí mismos dificultad: el significado preciso del término «memorial» –término puesto en boca de Jesús en el núcleo de su orden de repetir su acción–, que nos permite establecer, en la eucaristía, una unidad en la

que coinciden el sacrificio y el sacramento (sección primera); la relación entre la celebración de la eucaristía y la cruz (sección segunda); la exacta comprensión de la «presencia real» de Cristo en el sacramento (sección tercera), y, por último, el vínculo entre la eucaristía y la Iglesia, ya que «la eucaristía hace a la Iglesia» (sección cuarta). Todas estas cuestiones se han examinado incansablemente durante el segundo milenio, por lo que habremos de basarnos tanto en la Edad media como en los tiempos modernos.

Esta referencia al tiempo transcurrido desde la institución de la eucaristía por Jesús nos invita asimismo a una comprensión dinámica de un sacramento que va construyendo a la Iglesia a través de los siglos y pretende conducirla al encuentro definitivo con Dios. Al final de su vida venturosa la eucaristía desaparecerá, para dejar lugar a la pura y sencilla realidad que sugiere: la comunión plena, visible y sensible de la humanidad, cuando esta sea ya, en su totalidad, el cuerpo de Cristo, junto a Dios. Por eso se usa aún, para representarla, la imagen del banquete eterno. Lo que, a primera vista, se muestra como la vuelta de una celebración que, día tras día y año tras año, sigue siendo en el fondo la misma con ciertas variantes, es en realidad el gran movimiento de construcción de la Iglesia y, a través de esta, de nuestro mundo. La eucaristía es a la vez misterio de fe y misterio de salvación. En ella se cumple sin cesar la alianza y, por consiguiente, la relación entre Dios y la humanidad. Y es que la eucaristía constituye la actualidad cotidiana del misterio de la Encarnación, es decir, de la presencia de Dios en la humanidad; y, por eso mismo, ofrece una constante mediación salvífica, realizada por Cristo con la potencia de su Espíritu; mediación que se ejerce entre el Dios «totalmente Otro», cuya trascendencia es absoluta, y la sucesión dolorosa de nuestra humanidad, con su fragilidad, sus faltas y sus miserias. La

eucaristía permite que pase a Dios toda la aventura humana y el cosmos, de los cuales es ella la cumbre. ¿No era esto de lo que hablaba el padre Pierre Teilhard de Chardin en su texto *La misa sobre el mundo*?

«Ya que una vez más, Señor, ahora ya no en los bosques del Aisne, sino en las estepas de Asia, no tengo ni pan ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real, y te ofreceré, yo, que soy tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del Mundo»¹.

I. La eucaristía, memorial sacramental y sacrificial

1. ¿Qué es un memorial?

Sin duda lo primero que nos sugiere el término «memorial» es un monumento conmemorativo erigido para perpetuar el recuerdo de un gran hombre o de un acontecimiento importante. En todos los municipios franceses, por ejemplo, hay un «monumento a los caídos» que es memorial de la I Guerra mundial. Un memorial es asimismo un escrito en que se da cuenta de hechos que se quieren recordar. Se habla, así, del *Memorial* de Pascal o del *Memorial de santa Elena*, escrito este último por Napoleón Bonaparte. De igual modo, un escritor puede, como ocurre con frecuencia, redactar sus *Memorias*. En estas diversas acepciones, el denominador común es la

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La messe sur le monde*, en *Hymne de l'univers*, Seuil, París 1961, 17 (trad. esp., reproducida aquí, de F. Pérez, *Himno del universo*, Taurus, Madrid 1971, en *Parroquia San José (L'Alfás de Pi)*: <http://www.parroquiadelalfas.com>).

salvaguardia de la memoria, es decir, el intento de vencer al tiempo permitiendo que, de un modo u otro, el pasado se haga presente. Nuestra memoria pertenece a nuestra identidad; podemos decir incluso que, en cierto modo, somos nuestra memoria. De un ser querido que envejece y pierde la memoria decimos que ya no es él mismo. Nuestro gran problema consiste en seguir estando presentes ante nosotros mismos a través del tiempo, en conservar nuestra identidad. Y asimismo que nuestros vínculos más fuertes, los del amor y la amistad, sigan vivos: «No te olvides de mí», se dicen los que se aman. Y otro tanto cabe decir de la vida de una nación o de un pueblo, que no son verdaderamente tales si no recuerdan su historia y los acontecimientos fundamentales que los han constituido. Volvemos con esto al asunto de los aniversarios, que tratamos al comienzo del libro². La memoria nos permite mantener presente lo que ya es pasado.

Y lo que vale para cada uno de nosotros, lo que vale para nuestra historia personal y colectiva, vale igualmente para el acontecimiento central de nuestra salvación, que coincide con el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. A partir del momento en que el Hijo de Dios se encarna, entra, de hecho, en el tiempo: nace, vive y muere; incluso su resurrección se inscribe en el tiempo de sus apóstoles, que dieron de ella testimonio. Está claro, por lo demás, que lo que se inscribe en el tiempo pasa con el tiempo. El problema para Jesús estribaba en inscribir en la universalidad de los tiempos lo que ocurrió una vez por todas en un momento y un lugar determinados: el mismo Dios había venido hasta nosotros para comunicarnos su vida haciéndose hombre y recorriendo nuestros caminos humanos. ¿Cómo, pues, podía él seguir

presente ante los suyos, siempre y en todo lugar, pero respetando su manera humana de actuar? ¿Cómo podía perpetuar el don de sí mismo a su Padre y a sus hermanos a través de los siglos y en todo este vasto mundo? No nos extrañemos si la celebración que Jesús instituyó para dar solución a los problemas planteados por estas preguntas ha adoptado el nombre de memorial en razón misma del término que él empleó en aquel momento: «memoria» o «recuerdo» o «memorial» («Haced esto en recuerdo mío»), esto es, *anamnesis*, en griego, con sentido parecido al que tiene en español. Si bien el término alcanza aquí su sentido máximo, ya que no hace referencia simplemente a la memoria subjetiva que un pueblo pueda mantener de un acontecimiento fundador; en este caso se trata, más bien, del acto por medio del cual el recordado se hace presente a quienes celebran su memoria.

2. El memorial de la primera Pascua

La Iglesia recibió, pues, el término «memoria» (o «memorial» o «recuerdo»), ya presente en la Biblia, de donde lo toma Jesús. Y es que la palabra debe ser entendida en su sentido bíblico. La noción de memorial, ya presente en la tradición, se redescubrió en el s. XX y se ha convertido en una clave para la interpretación doctrinal de la eucaristía.

El memorial nos hace remontar hasta la celebración antigua de la pascua, tal como viene recogida en el Éxodo. Como colofón de la serie de prescripciones sobre la celebración de la pascua judía, que *conmemora* el día de la salida de Egipto aparece el siguiente versículo: «Este día será memorable (*le-zikkaron*) para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, como institución perpetua de generación en generación» (Éx 12,14).

² Cf anteriormente, p. 11-14.

El tema bíblico de la memoria y del recuerdo se funda en la reciprocidad de la evocación. Dios se acuerda del hombre y el creyente debe evocar a Dios. Aunque es un antropomorfismo hablar de la memoria de Dios, no deja de tener sentido. Dios es precisamente quien siempre se acuerda, quien no olvida jamás. Su memoria es presencia perpetua. Cuando el hombre, en su oración, le dice a Dios: «Acuérdate», es en realidad él, el hombre, quien se acuerda. Aun recurriendo a este vocabulario temporal de la memoria, el hombre se apoya en la presencia continua de Dios, en su fidelidad. Porque la memoria de Dios es la expresión de su fidelidad a la alianza. Dios, así, se acuerda de Abrahán (Gén 19,29), de la alianza, es decir, de su pacto (Éx 2,24), de nuestras oraciones (Tob 12,12). Por parte del hombre, el ejercicio del recuerdo facilita una comunicación renovada y un diálogo interpersonal que se sostiene, de nuevo, en la alianza. El creyente debe recordar continuamente las destacadas acciones de Dios en la historia; su oración cotidiana lo lleva a decir: «Acuérdate del camino que el Señor te ha hecho andar... Acuérdate del Señor tu Dios... Pero si te olvidas de Dios...» (Dt 8,2.18-19).

La fiesta de Pascua no es otra cosa que el memorial, revivido cada año, de la liberación de los judíos del yugo egipcio (Éx 12,14), y ese ejercicio de la memoria establece un vínculo entre el ayer y el hoy, en una representación simbólica del acontecimiento salvador. El pueblo debe reproducir la comida del cordero a toda prisa, con los riñones ceñidos y la lámpara encendida, inmediatamente antes del paso del mar Rojo. Y si ha de revivir en su presente el acontecimiento de antaño es porque el valor salvífico de dicho acontecimiento es siempre actual. Cuando llega la fiesta de la Pascua es preciso actuar «como si uno mismo hubiese salido de Egipto». La celebración festiva se convierte entonces en el escenario eminente

del recuerdo y el reencuentro entre dos memorias, la de un Dios, tan presente hoy como ayer y que en este sentido «se acuerda», y la del pueblo de Israel, que, sin olvidar los gestos salvíficos de Dios, relea sus propios relatos y celebra los ritos con fe.

El texto de las prescripciones pascales del Éxodo se pone en boca del mismo Dios. Es él quien manda que se festeje cada año la salida de Egipto. Este mandato es una suerte de cita que se concede al pueblo; de modo que, cuando este cumple con las ceremonias establecidas alrededor del cordero pascual, se encuentra con Dios, que se ha comprometido a estar también allí. En la actualidad de ese encuentro se conjugan las dos memorias: el pueblo hace «como si» la liberación de Egipto fuese el hecho del día, ya que los gestos adoptados representan –lo que equivale a decir «vuelven a hacer presente»– el acontecimiento salvador en su valor más profundo. Ese «como si» sólo se aplica a las circunstancias concretas del pasado, que no pueden repetirse; pero se convierte en un «aquí y ahora» del acontecimiento de la salvación. Es así porque Dios se compromete, a través de la celebración que él mismo ha ordenado, a hacer actual la eficacia del acontecimiento.

Es lo que Max Thurian analizó de manera convincente en un libro que resultó innovador en su momento:

«Bendito seas, Señor, nuestro Dios, Rey de la tierra, que has dado a tu pueblo Israel estos tiempos de fiesta para la alegría y para el memorial (*le-zikkaron*)». Se sabe que cada uno de los alimentos de aquella comida tenía su significación. Al comerlos, los judíos podían revivir místicamente, sacramentalmente, los acontecimientos de la liberación, de la salida de Egipto. Se hacían, así, contemporáneos de sus padres, se salvaban con ellos. En el misterio de la comida

pascual tenía lugar una suerte de encuentro entre dos tiempos de la historia: el presente y la salida de Egipto. El acontecimiento, pues, se hacía presente, o bien cada cual se hacía contemporáneo del acontecimiento. La celebración confirmaba la unidad del acto redentor del Señor»³.

En efecto, el acontecimiento se convertía en algo *sacramentalmente* actual y eficaz gracias al simbolismo de una comida de gran solemnidad. Los judíos de todas las generaciones se hacían, así, contemporáneos de sus padres y se salvaban con ellos. Porque es propio del sacramento el ir más allá del tiempo, el establecer una contemporaneidad espiritual aun a través de largas distancias históricas. El mismo M. Thurian continúa:

«La pascua judía revive litúrgicamente la liberación de la esclavitud egipcia, signo de la liberación escatológica que se producirá el día en que venga el Mesías. De este modo, en la comida pascual, nos encontramos [...] con el triple memorial de una liberación pasada típica, de una liberación actual por el acto sacramental de la comida de pascua y de una salvación que traerá el día del Mesías. Así, dar gracias por el pasado, hecho presente gracias al “sacramento”, equivale a suplicarle a Dios que ejerza su poder de salvación enviando al Mesías. La liberación pasada se convierte, así, en prenda de la que está por venir, perfecta y definitiva»⁴.

El memorial bíblico contiene una triple referencia a las tres instancias del tiempo: el *pasado*, el *presente* y el *futuro*.

³ M. THURIAN, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, 24-25.

⁴ Ib., 36-37.

El pasado es el del acontecimiento fundador, la salida de Egipto; el presente es el de la celebración que se repite cada año y actualiza la presencia «sacramental» de esa liberación para la comunidad que celebra; el futuro es el de la liberación definitiva y prometida al final de los tiempos. De hecho, en la oración que acompaña a la comida de Pascua se le suplicaba a Dios que «recordara al Mesías». Hemos de concluir, pues, que la gracia presente orienta hacia la esperanza de que vuelva el Mesías.

3. La comida del Señor, memorial de su muerte y de su resurrección

Lo que acabamos de ver trata de restituir el clima religioso y cultural de la institución de la eucaristía por Jesús, ya que fue en ese contexto de la pascua judía donde Jesús celebró la Última Cena, en la cual les ordena a sus discípulos que *hagan lo mismo*, es decir, que celebren una comida en *conmemoración* suya. Esa comida será, así, el memorial de su muerte y resurrección. El acontecimiento único e irrepetible, central en nuestra salvación, se hará, gracias a ello, presente en el tiempo y en el espacio bajo la forma de la celebración sacramental; con ello sigue presente en la historia hasta que Cristo vuelva. Y, del mismo modo que el misterio de la muerte y la resurrección constituye el sacrificio de Cristo, es decir, el don de sí mismo «hasta el extremo» a su Padre y a sus hermanos, así es la eucaristía el «sacramento del sacrificio» (M. Thurian); el *memorial* del único sacrificio de Cristo, bajo forma de sacramento. En suma, la eucaristía es sacrificio en su contenido y sacramento en su forma; o, dicho de otro modo, sacrificio en la medida en que es *la conmemoración sacramental del único sacrificio de la cruz*.

La noción de *conmemoración*, de *memorial* es la única capaz de unir el sacrificio y el sacramento en el misterio eucarístico. La tradición cristiana nunca ha olvidado el memorial en cuanto expresión del misterio eucarístico. De ello tenemos testimonio en los numerosos textos de los Padres de la Iglesia y de los autores de la alta Edad media. Sin embargo, la gran escolástica del s. XIII, que siempre había conocido el memorial, dejó de emplearlo como término clave que permitía unir el sacrificio y el sacramento; y tomó la costumbre de separar, en sus concepciones, la misa como sacrificio, por un lado, y la eucaristía como sacramento, por otro. El concilio de Trento representa cabalmente esta separación. Dedicó tres sesiones diferentes a la eucaristía: una sobre el sacramento, otra sobre el sacrificio y la tercera sobre la comunión bajo las dos especies. La consecuencia fue, primero, que se quiso entender la misa como sacrificio olvidando que este seguía presente sólo bajo forma sacramental, y, segundo, que, al dar cuenta de la presencia real, se olvidaba que dicha presencia dependía de la presencia misma del sacrificio de Cristo. Fue el padre Yves de Montcheuil quien, ya en el s. XX, se empleó a fondo para superar esta escisión. Decir que la misa era sacrificio equivalía de alguna manera a decir que se añadía al único sacrificio de la cruz. La tradición protestante reprochaba precisamente a los católicos este modo de ver, siendo así que el único sacrificio de la cruz, sufrido por Jesús en el Calvario, no admite repetición ni renovación ni complemento. A esto se debe el que la noción de memorial, de conmemoración se haya tornado un factor decisivo para la reconciliación doctrinal en el plano ecuménico⁵.

⁵ Cf GRUPO DE DOMBES, *Vers une même foi eucharistique?*, en *Pour la communion des Églises. L'apport du groupe des Combes, 1937-1987*, Centurion, París 1988, 38-39 (trad. esp., *¿Hacia una misma fe eucarística?*, Herder, Barcelona 1973).

Con el «haced esto en conmemoración mía» el memorial, trasladado de la antigua a la nueva alianza, adquiere un sentido infinitamente más pleno. La radicalidad de la eucaristía con respecto a la antigua Pascua deriva de la Encarnación y del don existencial, hasta la muerte, de Jesús. No se trata, desde nuestra posición, de situarnos en la conciencia de este, sino de comprender el alcance de las palabras que los evangelistas y Pablo le atribuyen: «Haced esto en conmemoración mía», repetidas en cada uno de los banquetes cristianos que reúnen a la comunidad, junto con la bendición del pan para inaugurar el nuevo banquete, y del vino para cerrarlo. Este banquete, esta comida, reúne a la comunidad en torno al Resucitado, que está presente y preside siempre, dándose a sí mismo como alimento y libación. El *memorial*, la *conmemoración* afirma, al mismo tiempo, la presencia del Resucitado vivo en su victoria sobre la muerte; de ahí la explicación paulina del gesto eucarístico: «Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva» (1Cor 11,26). Este gesto es la proclamación actual de una salvación enteramente dada en el Señor presente, a condición de que se recuerde incansablemente su muerte y se suplique su próxima venida: «*Marana tha*», «Señor, ven». Volvemos a encontrarnos aquí con las tres instancias del tiempo: el banquete eucarístico conmemora el pasado del Crucificado y Resucitado; es el don de sí mismo, actualizado en nuestro presente, y es, por último, profecía del futuro y preparación constante de la segunda venida de Cristo en parusía. Paradójicamente, la eucaristía recuerda un acontecimiento que sigue en parte por realizarse.

Celebrar el memorial de Cristo y proclamar su muerte son dos expresiones que se explican mutuamente: «Se realiza una proclamación solemne por la palabra y por el sacramento» de la muerte redentora de Cristo y de su sacrificio

en la Cruz (M. Thurian). La proclamación litúrgica es una puesta al día de la salvación; la muerte del Señor y asimismo su resurrección y su vuelta cuando los tiempos lleguen a su fin se declaran presentes, aquí y ahora, gracias a la forma sacramental. Es, pues, una representación cultural objetiva, en el curso de la cual le pedimos una vez más a Dios que *se acuerde (memento)*. Pero el memorial de la muerte del Señor es asimismo recuerdo de toda su vida. Jesús, por otra parte, ha dado una orden; ahora bien, Dios da lo que manda (san Agustín), del mismo modo que se da en el mismo momento en que manda.

II. El vínculo entre la eucaristía y la cruz

Es una cuestión muy delicada. Pues, si bien no hay más que un sacrificio, el que se ofreció sobre la cruz «de una vez por todas», la Iglesia enseña que la misa es un verdadero sacrificio. El asunto dio pie a grave controversia entre protestantes y católicos después de la Reforma. Lutero afirmaba que la eucaristía era un «legado» de Jesús, y no un sacrificio.

1. Dos palabras que hay que evitar para expresar el vínculo: «repetición» y «renovación»

La misa es la *repetición de la santa Cena*, de acuerdo con el mandato de Jesús, pero de ninguna manera puede ser una repetición de lo que ocurrió en la cruz, lo cual no admite ninguna repetición. Cristo murió una sola vez. Se ofreció en la cruz una sola vez. A pesar de ello, «durante largo tiempo, y a raíz del *Catecismo* llamado del concilio de Trento, la enseñanza

católica habitual habló de «reiteración» o de «repetición» del sacrificio de la cruz» (E. Lanne)⁶.

Se ha hablado igualmente de «renovación» del sacrificio de la cruz. De hecho, el Misal romano de 1969 hablaba aún de «renovación sacramental». Ahora bien, si consultamos el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, nos encontramos con las siguientes acepciones para «renovar»: «Dar otra vez actividad, fuerza, intensidad o validez a una cosa decaída, envejecida, olvidada, etc.», «emprender de nuevo una cosa que se había interrumpido por haber ido perdiendo fuerza o por haber terminado su período de actividad», «sustituir una cosa por otra nueva de la misma clase»⁷. Bien visto, ninguno de esos sentidos es válido aquí, ya que el sacrificio de la crucifixión ni está decaído o envejecido u olvidado, ni se ha interrumpido, ni hay que sustituirlo por algo nuevo. No es, en realidad, el sacrificio, sino los fieles los que se renuevan en su constante participación en el misterio de la cruz.

2. Dos palabras que hay que retener: «representar» y «actualizar»

En contraste con lo anterior, los términos adecuados para expresar el vínculo que une a la misa con la cruz son «representar»⁸, en el sentido propio y etimológico de «hacer presente», y «actualizar», puesto que, gracias a la misa, el sacrificio de Cristo se nos acerca en nuestro hoy. Pero no hay

⁶ En realidad, el texto latino del *Catecismo* de Trento dice «*instauratur*», término que puede tener dos sentidos: ofrecer o renovar (el sacrificio); el primer sentido es correcto, pero el segundo no.

⁷ M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid 2005, s.v.

⁸ Para recalcar ese sentido, «fuerte», que aquí se atribuye al término, puede recurrirse a la ortografía «re-presentar», con guión.

que perder de vista que esta representación o actualización se produce de forma sacramental, es decir, a través de un conjunto de signos. La separación misma de los dones, el pan fraccionado por un lado y el vino vertido por otro, representa al cuerpo entregado y a la sangre vertida. Y son verdaderos símbolos, de modo que no hay que buscar en ello una nueva inmolación; de hecho, «representación» es precisamente el término empleado por el concilio de Trento:

«Así pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz (Heb 7,27), con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos [allí] la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (1 Heb 7,24.27), en la Última Cena, “la noche que era entregado” (1Cor 11,23), para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible (como exige la naturaleza de los hombres), por el que se *representara* aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz [...], ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas, los entregó, para que los tomaran, a sus Apóstoles, a quienes entonces constituía en sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, les mandó con estas palabras: “Haced esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1Cor 11,24), etc [...]»⁹.

El documento conciliar hace una lectura cultural de la pasión de Jesús cuando habla del «altar» de la cruz. A continuación sitúa el sacrificio de la misa en referencia al único sacrificio de

la cruz. Pero no define el sacrificio. Recalca la identidad de sacerdote y víctima, ya que Cristo se ofrece a sí mismo, rasgo característico del sacrificio cristiano, que debe vivirse en una existencia de amor. El sacrificio se hace presente porque la identidad mística entre el don de sí realizado por Jesús en la cruz y el don de su cuerpo y su sangre a sus discípulos se representa bajo las especies o «símbolos» del pan y del vino.

El término clave que sirve para expresar la relación entre el sacrificio de la misa y el de la cruz es, por consiguiente, el de «representación» de uno por el otro. La palabra se utiliza en su sentido propio, fuerte: lo que ha tenido lugar una vez por todas *se hace presente*. La misa no puede así integrar una misma categoría con la cruz, no disminuye el valor de esta ni de la resurrección de Jesús ni supone aminoración de la ofrenda que Jesús hizo de sí mismo porque no le añade nada. La misa no repite el acontecimiento de la cruz, sino la santa Cena, lo cual es muy diferente. Y, desde luego, no constituye ninguna «renovación» porque, como ya hemos visto en el diccionario, algo que no está decaído ni envejecido no se renueva. El concilio de Trento es a este respecto mucho más riguroso en su lenguaje de lo que lo han sido, lamentablemente, numerosos textos teológicos e incluso pastorales de los tiempos modernos. El término «representación» nos remite al concepto bíblico de memorial, connotado en varias expresiones del anterior párrafo. Así que el sacrificio es único, pero no lo es su representación sacramental: la misa, destinada, precisamente, a hacerlo presente una y otra vez en el tiempo y en el espacio. Es el sacramento del sacrificio.

Con todo, el Concilio emplea de manera insistente el término «inmolar» para la cruz y para la misa. A él recurre, de la manera más explícita en el capítulo II: «Y porque en este divino sacri-

⁹ CONCILIO DE TRENTO, 22ª sesión, capítulo I: DH 1740. (N. del T.: Cursivas del autor).

ficio, que en la misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció Él mismo cruentamente en el altar de la cruz (Heb 9,27); enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio [...]»¹⁰.

Es un vocabulario comprometido, que innegablemente ha dado lugar a toda una discutible «deriva sacrificial». Si cabe calificar de justa la preocupación porque no se pongan en el mismo plano el único sacrificio de Cristo en la cruz y el sacrificio de la misa, igualmente hay que añadir que resulta problemático el empleo repetido del término «inmolar» a propósito de la misa. ¿No sería mejor decir sobre la inmolación lo mismo que decía el Concilio acerca del sacrificio? Por «inmolación incruenta» no debe entenderse una nueva inmolación, sino la presencia sacramental del sacrificio de la cruz. Según la convicción del Concilio, hay una identidad concreta entre este sacrificio y el de la misa por el hecho de que el segundo hace referencia al primero. Pero ni la Iglesia ni el sacerdote «inmolan» a Cristo; lo que hacen es presentar ante Dios, en cada celebración, el don que hizo en la cruz. Esa ambigüedad del texto conciliar desaparece, sin embargo, de las actas del Concilio, donde sí se afirma que la misa es «la representación conmemorativa de la inmolación pretérita».

Lamentablemente la idea de inmolación condujo, en tiempos modernos, a la idea difusa de que en la misa hay una nueva inmolación real de Cristo; y la piedad popular resultó contaminada por ese «inmolacionismo». En este sentido, el padre Marie-Dominique Chenu, dominico, reconocía que se habían inculcado «teorías sanguinarias».

¹⁰ Ib, c. II: DH 1743.

Desde una perspectiva completamente distinta, la hermosa teología del padre Yves de Montcheuil ponía de manifiesto que el sacrificio de Cristo es el sacramento del sacrificio de toda la humanidad, llamada a ser Iglesia. El término «sacrificio» debe, pues, entenderse como el gran movimiento gracias al cual la humanidad pasa a Dios, que es su único bien y su bien definitivo. Aunque este movimiento implica un separarse de sí mismo. Volvamos a un texto ya citado¹¹:

«Dado que la humanidad predestinada es el cuerpo de Cristo, diremos que el sacrificio histórico, ocurrido una vez por todas, en un momento del tiempo y en un lugar determinado, es el sacramento del sacrificio llevado a cabo por el Cristo total. Volvemos a encontrarnos aquí con la idea [...] de que Cristo es el primer sacramento, el gran sacramento. El sacrificio de Cristo en la cruz es el símbolo, el signo, pero eso sí, el signo eficaz, del sacrificio que todos los hombres deben hacer. Los sufrimientos y la muerte por donde Cristo hubo de pasar para acceder a su gloriosa resurrección son el símbolo de lo que ha de hacer la humanidad para separarse del pecado y llegar a Dios, al mismo tiempo que le procuran el medio para conseguirlo, ya que toda gracia procede de la cruz. Así pues, el sacrificio de Cristo es ya un sacramento. No se comprende como sacramento, símbolo eficaz de algo distinto»¹².

El sacrificio de Cristo es, pues, el *sacramento*, tomando ahora el término en un sentido analógico –ya que la muerte en cruz no tiene nada de rito–, del sacrificio de toda la humanidad, es decir, del paso a Dios de toda la humanidad

¹¹ Abreviadamente, en el capítulo 2.

¹² Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, 53.

en el curso de la historia, que, con toda legitimidad, puede considerarse su lento pero único sacrificio; sacrificio que se expresará en el cotidiano don de sí mismo por parte de cada cristiano. Pues bien, de este sacrificio uno y múltiple es *sacramento* el sacrificio de Cristo, que comprende no sólo la cruz, sino también la resurrección y la ascensión. Con ello quiero decir que el sacrificio de Cristo es el signo eficaz del sacrificio de toda la humanidad, el símbolo que lo expresa y lo cumple ya en la persona de Cristo, haciéndolo posible para todos los hombres. El sacrificio del Cristo histórico es el sacramento del Cristo total.

Pero, mientras que el misterio pascual de la cruz y la resurrección se produjo una sola vez y en un solo lugar, el sacrificio de la humanidad debe cumplirse a través de todos los tiempos y en todos los lugares. Aquí es donde interviene el memorial de la celebración eucarística que hace de mediador entre el *una vez por todas* y el *siempre y en todo lugar*. Aquí queríamos llegar: entre la cruz y el sacrificio de toda la humanidad está la misa, que sí se repite, y cuyo cometido es hacer presente ante nosotros el misterio pascual haciéndonos presentes ante dicho misterio. «El efecto de la misa y, en consecuencia, su razón de ser no es otro que dar lugar al sacrificio espiritual de la humanidad presente. La misa no solamente lo hace posible, sino que lo efectúa: hace que los hombres de hoy en día lo realicen, por supuesto de manera libre»¹³.

La misa –insistamos en ello– no añade nada a la cruz, aunque «es por la misa como nos llega la cruz», la cual «produjo de una vez todo el efecto que las misas actualizan». «El efecto de la misa es precisamente, y si así puede decirse, el que se haga lo que ya está hecho». El gran movimiento histórico

por el cual la humanidad pasa a Dios se realiza gracias a la celebración repetida de la eucaristía, cuyo objetivo es construir la humanidad como cuerpo eclesial de Cristo, a la espera del reencuentro definitivo con él. Es lo que el padre Teilhard de Chardin llamaba «el punto omega», haciéndose eco de las palabras del Apocalipsis de san Juan: «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin» (Ap 22,13).

III. Comprender la presencia real de Cristo en la eucaristía

Los Padres de la Iglesia dan, como hemos visto, testimonio de una fe espontánea en la presencia de Cristo en el pan y el vino eucarísticos. Sus fórmulas son de un realismo ingenuo y no se plantean preguntas acerca del cómo; pero nunca son «cosistas» ni «fisicistas». Algunos autores son más sensibles al hecho de que esta presencia se realice bajo el velo de un signo (Orígenes, san Agustín), y, en consecuencia, hablan de un alimento espiritual; son, pues, plenamente conscientes, por más que no empleen el término, de que la presencia se da bajo el modo sacramental. No olvidan, por otro lado, los reproches de antropofagia que en los paganos suscitó la práctica de la eucaristía en los primeros tiempos de la Iglesia. Puede afirmarse que fue a través de ellos como la Iglesia antigua toma en su sentido más pleno las palabras de Jesús en la santa Cena: si él dijo «Esto es mi cuerpo», es que el pan fraccionado era su cuerpo. Admitirlo obliga a admitir asimismo que ha habido un *cambio* entre el pan ordinario y el pan eucarístico, cambio que se entendía como «misterio de la fe». Para los Padres de la Iglesia la presencia de Cristo atañe a su persona concreta, expresada simbólicamente por medio del pan constituido por

¹³ Ib.

su cuerpo y por su sangre, es decir, por el elemento sólido y el elemento líquido, que constituyen nuestro ser físico. De modo que, salvo algunas excepciones, dicha presencia no se abordaba en cuanto a la *sustancia*. Lo que ocurrió fue que durante la Edad media y los tiempos modernos fueron continuas las especulaciones sobre el modo de esa presencia. Un breve recorrido por las cuestiones planteadas y las respuestas ofrecidas a lo largo de los siglos nos ayudará a *comprender* mejor lo que la fe nos exige *creer*. Ya san Agustín decía: «Comprende para creer, cree para comprender».

1. La Edad media y las tres formas del único cuerpo de Cristo

Fue durante la Edad media cuando el asunto comenzó a tratarse con novedosa sutileza. Los primeros siglos medievales lo abordaron distinguiendo tres formas del único cuerpo de Cristo: su cuerpo histórico, su cuerpo eucarístico y su cuerpo eclesial. Lo que movía a todos aquellos autores era el deseo de comentar la fórmula paulina: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan» (1Cor 10,16-17).

En este pasaje, la comunión con el cuerpo eucarístico de Cristo es un procedimiento para la construcción del cuerpo total de Cristo, a saber, la Iglesia. La doctrina de san Agustín respondía, como sabemos, a este mismo modo de pensar. Las reflexiones de los primeros autores de la Edad media tratan de organizar todas estas afirmaciones a partir de su constatación de que la expresión de la realidad del cuerpo de Cristo, o,

dicho brevemente, que el cuerpo de Cristo tiene tres formas: 1) El *cuerpo histórico* de Jesús, esto es, su cuerpo físico antes de la pascua; cuerpo nacido de la Virgen María y que resucitó de manera irrepresentable. 2) El *cuerpo eucarístico* de Cristo, cuerpo sacramental cuyo modo de ser es original con respecto al cuerpo histórico y que, en consecuencia, no se identifica inmediatamente con él; se hablará entonces, en referencia a él, de cuerpo *místico*, es decir, de cuerpo presente en misterio, lo que llamamos en la actualidad *cuerpo sacramental*. 3) Por último, el *cuerpo eclesial* de Cristo, el del Cristo total, constituido por todos los que comparten el mismo pan, y que recibe la denominación de *cuerpo verdadero*, ya que la construcción de dicho cuerpo eclesial es el objetivo y fin de toda la historia de la salvación; tal es, en efecto, la razón por la cual Cristo asumió un cuerpo físico en la Encarnación, y, por el cuerpo eclesial, fue por lo que Cristo dio su cuerpo en forma sacramental.

Pero estas distinciones, legítimas y necesarias, traían consigo una dificultad. ¿No habla san Pablo siempre de un solo cuerpo de Cristo? El verdadero sentido de esta tríada es, pues, recalcar la organicidad del misterio que va de la Encarnación a la salvación de toda la Iglesia (y, en ella, de la humanidad), por medio de la celebración eucarística. Aún no se hablaba de presencia «real».

2. La crisis teológica en torno a la presencia real: Berengario de Tours

Detengámonos por unos momentos en una crisis muy antigua producida en la Iglesia de Occidente, no por mera satisfacción anticuaria, sino por sus consecuencias, que han

durado casi hasta nuestros días, sobre la comprensión de la presencia real. Berengario (o Bérenguer), archidiacono de Tours y miembro de la Escuela de Chartres, que murió en 1088, fue acusado de volatilizar la presencia de Cristo en la eucaristía. Aunque en la actualidad resulta difícil precisar cuáles eran sus ideas, lo cierto es que ocasionaron un escándalo. Tanto que Berengario hubo de firmar en 1059, en Roma, una profesión de fe redactada por el cardenal Humberto de Moyenmoutier, cuyo texto resulta inquietante, pero que expresa una mentalidad que habría de perdurar:

«Yo, Berengario, conociendo la verdadera y apostólica fe, anatematizo cualquier herejía, en particular aquella de la cual hasta este momento he sido inculcado: esta se atreve a sostener que el pan y el vino puestos sobre el altar son, después de la consagración, sólo sacramento, y no el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo, y que estos no pueden de un modo sensible, si no es en el solo sacramento, ser tocados o partidos por las manos de los sacerdotes o masticados por los dientes de los fieles»¹⁴.

El texto, pues, opone el *sacramento* a la *realidad*. Se acusaba a Berengario de considerar que el pan y el vino son signos exteriores del cuerpo y la sangre de Cristo. Pero, para afirmar la presencia de Cristo, el texto emplea expresiones fisicistas que volatilizan, por su parte, toda la mediación sacramental; de manera que, según esto, el cuerpo mismo de Cristo es físicamente tocado y partido por el sacerdote, y masticado por los dientes de los fieles. Los Padres de la

¹⁴ Profesión de fe de Berengario de Tours en el 1059: DH 690.

Iglesia no cayeron nunca en tal exceso. Berengario debió posteriormente suscribir una segunda profesión de fe, de mejor factura, hay que reconocerlo, pero en la que siguen oponiéndose sacramento y verdad:

«Yo, Berengario, creo de corazón y confieso de boca que el pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración, y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo Nuestro Señor, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salvación del mundo, estuvo pendiente en la cruz y está sentado a la diestra del Padre; y la verdadera sangre de Cristo, que se derramó de su costado, no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia, como en este breve se contiene, y yo he leído y vosotros entendéis. Así lo creo y en adelante no enseñaré contra esta fe. Así Dios me ayude y estos santos Evangelios de Dios»¹⁵.

Por otro lado, el padre H. de Lubac¹⁶ constató que la Edad media fue escenario de un mutuo intercambio entre dos series de expresiones, hecho asimismo importante para la evolución de la comprensión del misterio eucarístico. El hecho es que en la Alta Edad media era corriente, como hemos visto, llamar a la eucaristía el «cuerpo místico» de Cristo, con lo que se quería decir «cuerpo en el misterio» o «cuerpo sacramental», y se hablaba también, por tanto,

¹⁵ Profesión de fe del 1079: DH 700.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, Aubier, París 1949².

de «sangre mística». Al comienzo, además, el término «comunión» no designaba solamente la recepción del cuerpo eucarístico de Cristo, sino la comunión en la Iglesia con el único cuerpo de Cristo, sentido que está también en la expresión «comunión de los santos». Dicho de otro modo, el centro de gravedad de la eucaristía se situaba en el plano del cuerpo eclesial de la Iglesia.

Ahora bien, con el transcurso del tiempo, aún en la Edad media, la eucaristía comenzó a llamarse, cada vez con mayor frecuencia, «cuerpo verdadero de Cristo». La línea de división del cambio terminológico hemos de situarla en el escándalo causado por Berengario de Tours. Los debates, de hecho, condujeron a una preocupación dominante por la presencia que se decía *real*, en detrimento siempre del aspecto eclesial. Considerando que el término «místico» tenía un significado excesivamente impreciso, demasiado moral, había el prurito de recalcar que el *cuerpo verdadero* de Cristo estaba presente en la eucaristía.

Paralelamente, al principio era frecuente llamar a la Iglesia «cuerpo verdadero de Cristo», expresión con la que se pretendía mostrar la unidad del misterio eucarístico, que culmina con la construcción del cuerpo eclesial de Cristo, y que reflejaba hasta qué punto se tomaban en serio las expresiones paulinas. Pero, con el paso del tiempo, comenzó a decirse que la Iglesia es el «cuerpo místico de Cristo». Así, «místico» y «verdadero», que habían sido sinónimos para calificar a la eucaristía, entraban ahora en contraste, y mientras que el primer adjetivo se adjudicaba a la Iglesia, el segundo servía para caracterizar la eucaristía. Vemos, por ejemplo, que la expresión: «La Iglesia, cuerpo místico de Cristo» es frecuente en los escritos de santo Tomás.

El motivo que justificaba esa inversión, ese intercambio terminológico, era la intención de denotar un desplazamiento del centro de gravedad en la consideración de la eucaristía. Si antes se había puesto de relieve la unidad del cuerpo eucarístico y del cuerpo eclesial, ahora lo que se recalcaba era la distinción entre ambos, como si el cuerpo eclesial fuese menos verdadero que el cuerpo eucarístico. Poco a poco, en consecuencia, se fue acentuando la distancia entre el *cuerpo sacramental* y el *cuerpo eclesial*. De manera que el término «místico», aplicado a la Iglesia, servía para expresar una analogía más o menos distante: «cuerpo místico» quería decir moralmente el cuerpo de Cristo. Se creía, desde luego, que la Iglesia era, en cierta manera, el cuerpo de Cristo, pero no el cuerpo mismo, que se entrega por nosotros. El corolario de este desplazamiento fue que la reflexión en torno a la eucaristía resultó progresivamente amputada de su tercer y último nivel: la construcción de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo.

3. La entrada en escena de la «transustanciación»

En esta época se constata igualmente un importante cambio cultural: hasta entonces toda reflexión se había centrado en el cuerpo y la sangre de Cristo; pero, a partir de un momento, el problema se planteó en torno a la noción de *sustancia* (G. Martelet). Fue entonces cuando se registró por vez primera, hacia 1140, y en la pluma del que sería papa Alejandro III, el célebre término «transustanciación». Aunque el neologismo no recibió, de entrada, una acogida entusiasta, el hecho es que se incorporó al vocabulario conciliar y dogmático en Letrán IV, en 1215, como verbo: «transustanciar».

En este clima, santo Tomás de Aquino, que se cuenta entre los primeros que desarrollaron una teoría del *cambio sustancial* de los dones en cuerpo y sangre de Cristo, es decir, de la *transustanciación*, tuvo el gran mérito de tratar el concepto en el nivel propiamente *metafísico*, y no *físico*.

Estamos ante palabras que reclaman ciertas explicaciones, especialmente dado que la noción de sustancia en la mentalidad corriente actual es muy diferente del sentido que el término tiene en filosofía. En el primer caso, en nuestro uso de hoy, la sustancia suele entenderse como la realidad empírica considerada, y coincide, pues, con las nociones de material o sustrato de cualquier cosa; se podría así decir, por ejemplo, que la sustancia de que está hecho un abrigo es la lana. Mientras que, en su sentido filosófico, la sustancia es *la razón de ser de una cosa*, o su sentido, es *la unidad de una cosa considerada en el plano en que la inteligencia la capta y afirma su realidad*. Volvamos al mismo ejemplo: un abrigo es una prenda cuya finalidad es protegerme del frío y prestarme una apariencia determinada. Ahora bien, si ese mismo abrigo se utilizara para confeccionar una chaqueta, la nueva prenda seguiría siendo de lana, pero su sustancia habría cambiado, ya que una chaqueta no es un abrigo.

Para santo Tomás, la transustanciación se oponía a la *transmutación de los metales* de los alquimistas de su tiempo, según los cuales el plomo podría convertirse en oro. De manera que no conviene buscar la transustanciación en el nivel químico-físico, ya que el resultado de todo análisis científico que se realice sobre el pan y el vino consagrados dará como resultado que ahí sigue habiendo pan y vino. En este nivel, no excedemos de las simples «especies» eucarísticas.

Santo Tomás estaba plenamente convencido de que la sustancia la percibe la inteligencia, y no los sentidos: «Ningún

ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo, tal y como está en el sacramento»¹⁷. Con ello escapaba del fisicismo: «El cuerpo de Cristo no está en este sacramento según el modo propio de la cantidad dimensiva, sino más bien a modo de sustancia»¹⁸, pues, en efecto, solamente las especies del pan y del vino están en un lugar. Por otro lado, santo Tomás afirmaba que el modo en que Cristo está en el sacramento es totalmente sobrenatural, así que el intelecto humano es incapaz de discernirlo si no es por la fe.

4. El concilio de Trento

El conflicto acerca de la presencia real de Cristo en la eucaristía cobró nueva fuerza en el momento de la Reforma. Lutero, en efecto, puso en tela de juicio la idea de la transustanciación en beneficio de otra teoría (que no era, por cierto, mucho mejor...). Pero conviene señalar, a este respecto, una diferencia entre Lutero y Calvino. Lutero estaba mucho más cerca de la concepción católica de la presencia real que el reformador ginebrino. Pero, según una acertada expresión de E. Schillebeeckx, el término «transustanciación» se convirtió en tiempos del concilio de Trento en un «estandarte de ortodoxia», un signo de adhesión en cada bando: los católicos lo aprobaban, mientras los protestantes lo rechazaban. No era, pues, buen momento para los matices.

El concilio de Trento aseveró con notable firmeza la presencia real de Cristo en la eucaristía validando el término «transustanciación»:

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, IIIa, cuest. 76, art. 7.

¹⁸ Ib, IIIa, cuest. 76, art. 5.

«[...] en el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. Porque no son cosas que repugnen entre sí que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre, según su modo natural de existencia, y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su sustancia, por aquel modo de existencia, que si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento, ilustrado por la fe, podemos alcanzar a ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo»¹⁹.

A Lutero le costaba, en efecto, trabajo concertar la presencia de Cristo en la eucaristía con su presencia gloriosa a la derecha de su Padre; es decir, no veía cómo podía darse esa suerte de «dislocación» espacial, pues se hacía una representación demasiado física del concepto de lugar. La presencia eucarística no es idéntica a la del Salvador a la diestra de Dios Padre, sino que es sacramental, «según un modo de existencia» que no puede reconocerse más que desde la fe. El Concilio recusaba también una comprensión de la presencia eucarística sujeta a los signos perceptibles por los sentidos.

De cualquier modo, hay que precisar que si Trento acabó por afirmar la transustanciación, fue como resultado de todo un recorrido argumental, pues, de hecho, las propuestas del Concilio sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía se realizaron en tres tiempos –hilvanados en un mismo párrafo, citado a continuación–, que conviene distinguir (E.

Schillebeeckx)²⁰. Los dos primeros tiempos recapitulan la enseñanza de los Padres de la Iglesia y la expresión tradicional de la fe. El primero relaciona la presencia real de Cristo en la eucaristía con la institución de la Cena y con el gesto de don que, en ella, hizo el Señor del pan y del vino al llamarlos su cuerpo y su sangre: «Cristo Redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia del pan...»²¹. Tal como ha hecho toda la tradición cristiana, hemos de tomar en serio estas palabras, que no pueden reducirse a «figuras de estilo inconsistentes, imaginarias». En realidad, este primer tiempo de la afirmación es expresamente bíblico. La presencia deriva del *don* de Jesús, y hay que situarla en el movimiento de ese mismo don, ordenado a la comunión.

El segundo tiempo de la afirmación es consecuencia directa del primero: si lo que era pan y vino se ha convertido en cuerpo y sangre de Cristo, es que se ha producido un cambio (una *conversión*) de los dones, gracias al cual han pasado de un estado a otro. De este modo se afirma la objetividad del cambio que experimentan las especies eucarísticas: «De ahí que la Iglesia tuviera siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo Señor nuestro, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre». El Concilio recupera aquí la vieja argumentación que, a partir de las palabras de la institución, concluyó que el pan y el vino eran objeto de un misterioso cambio que afectaba a los elementos mismos, pero desarrollándola en el marco medieval de la sustancia.

²⁰ Nótese que estos tres tiempos de afirmación se refieren a algo totalmente distinto de los tres niveles de la celebración eucarística a los que nos referimos en el capítulo anterior.

²¹ Ib., cap. IV: DH 1642.

¹⁹ CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII, cap. I: DH 1636.

En el tercer y último es donde se introduce la noción de *transustanciación*: «La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transustanciación por la santa Iglesia católica». Este tercer tiempo se diferencia claramente de los dos anteriores en que se centra en una cuestión de lenguaje y no ya en la realidad del misterio. Es cierto que el Concilio declara su apego a este término, que, elaborado en la Edad media, había alcanzado, al cabo de varios siglos, una posición de privilegio; pero sin llegar a prescribir que la presencia real tenga que comprenderse a partir de esa palabra concreta, que no es inseparable de ella.

Las actas del concilio de Trento son muy claras a este propósito: los dos primeros tiempos del razonamiento no dieron lugar a discusión alguna, dado que los Padres eran conscientes de estar dando nueva expresión a la fe tradicional de la Iglesia. Por el contrario, la «canonización» del término técnico que nos ocupa sí fue motivo de reiteradas discusiones, y ello, casi hasta el último día, pues algunos Padres conciliares recalcaron que el término, relativamente reciente, no había suscitado el unánime acuerdo de las escuelas escolásticas. A la postre, se mantuvo el término por considerar que era el que mejor resumía, en aquel contexto cultural y dadas las controversias de la época, la doctrina de la presencia real, y que podía servir como «guardián de la fe» en unos tiempos especialmente conflictivos. De ahí fue, con el paso de los siglos, a pasar a los catecismos infantiles, lo que tal vez pueda lamentarse ahora. Entre los ortodoxos el término es aún controvertido: algunos teólogos lo emplean (bajo la forma griega *metousiosis*), pero otros lo atacan con dureza. La mentalidad protestante se mantiene alérgica, por así decir, a un término que, durante largo tiempo, ha considerado portador de una concepción mágica o en exceso materialista del cambio producido en la eucaristía.

5. Cómo se comprende en la actualidad la presencia

Replanteémonos los términos clave que ya hemos visto, pero ahora ensayando una interpretación más acorde con nuestra cultura.

5.1. La presencia

La presencia no se afirma más que de las personas; de una mesa no decimos que está presente, sino que está ahí. La presencia implica un sujeto personal que entabla *relación* con otros sujetos. Toda presencia, en efecto, es relacional. Así, la «presencia real» de Cristo en la eucaristía es expresión de la presencia personal de Cristo ante su Iglesia y ante cada miembro de su Iglesia. Hay, por lo demás, y como señaló el papa Pablo VI, otras formas de presencia de Cristo en la Iglesia²². Ahora bien, esta presencia de su persona es resultado de la presencia en el misterio pascual. Es una presencia en tanto que don, ordenada a la comunión.

De cualquier modo, hemos de reconocer que uno se hace presente ante otros a través de su cuerpo. Tenemos necesidad de *estar ahí*, con nuestro cuerpo, si queremos hacernos presentes los unos a los otros y comunicarnos directamente por medio del lenguaje. Pero, si entro en coma, sigo estando ahí, pero ya no estoy presente. Por el contrario, si me resulta imposible estar presente en una celebración familiar, envío un mensaje, o

²² Pablo VI, en la encíclica *Mysterium fidei*, enumera las siguientes formas de presencia de Cristo en su Iglesia: 1) está presente en la oración de aquellos que se reúnen en su nombre, según su promesa (Mt 18,20); 2) está presente en los destinatarios de toda obra de caridad: «Conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40); 3) está presente en la Iglesia, que anuncia el Evangelio y dirige al pueblo cristiano; 4) está presente en los sacramentos, que son sus propios actos; 5) está, por último, presente, «de modo aún más sublime», en la celebración eucarística.

un regalo, o flores, que se convierten en signos de mi presencia ausente. No es más que una analogía, desde luego.

Pues bien, si Cristo se nos hace verdaderamente presente es gracias a su «estar ahí», en las especies eucarísticas, para que, además, podamos hacernos también nosotros presentes ante él al comulgar. La Ascensión es el misterio de su marcha, tras la cual se hizo ausente a nuestros ojos, aunque nos envió al Espíritu. La eucaristía es, a resultas de ello, la expresión de una nueva forma de presencia en su ausencia. La fe nos invita reconocer esta presencia a través del «estar ahí», perceptible para los sentidos, del pan y del vino, que no debemos abstraer nunca de su simbolismo. La presencia de Cristo en la eucaristía hay que entenderla en el marco de una relación mutua de amor. Está claro que nos hemos interrogado en exceso acerca del modo de presencia de Cristo y en defecto sobre la calidad de nuestra presencia en respuesta a la de Cristo.

5.2. La sustancia

Ya hemos considerado el contrasentido espontáneo que se produce alrededor de esta palabra. Lo hemos hecho a partir del ejemplo del abrigo, pero podemos ver algunos otros. Aunque uno puede comer trigo directamente de las espigas, el hecho es que el trigo como tal no suele ser alimento humano; para ello, hace falta que se transforme en pan, esto es, que cambie de sustancia. El pan ya no es trigo, que de alguna manera ha sido destruido en una serie de operaciones: lo han molido hasta conseguir harina, que han mojado para convertirla en pasta, antes de cocer al horno los panes crudos; operaciones que no dan lugar a una vuelta atrás. El pan, recordémoslo, es «el fruto de la tierra y del trabajo del hombre».

El siguiente ejemplo es fácil de entender en nuestras sociedades democráticas. Cuando voy a votar un día de elecciones, me encuentro en la mesa que hay a la entrada del colegio electoral varios montones de papeletas con los nombres de los candidatos. Me retiro a una cabina, escojo una de las papeletas y la meto en un sobre, que, finalmente, deposito en una urna para expresar mi elección. El papel que he depositado es idéntico a los que siguen en el mismo montón de la mesa; su apariencia no ha cambiado en absoluto. Y, sin embargo, ha cambiado en su sustancia: se ha convertido en una papeleta con la que se ha ejercido el voto, en un sufragio que expresa una opinión y se va a contabilizar junto con las demás para determinar el resultado de la elección. La diferencia entre las papeletas depositadas en la urna y las que han quedado en la mesa es tan *sustancial* que, en el momento del escrutinio, van a mantener unas y otras lo más lejos posible, para que no pueda haber confusiones. Las de la mesa sólo son papeles con unos nombres, mientras que las de la urna sí resultan ser auténticas papeletas de voto, auténticos votos. Y el resultado del escrutinio de las últimas constituirá una realidad original que tendrá plenas consecuencias para el futuro del ayuntamiento o del país.

En el caso de la eucaristía el cambio de sustancia ocurre en otro plano y entraña el dominio de Cristo resucitado sobre los elementos de este mundo nuestro. La sustancia de los dones ya no es simplemente la de alimento y bebida naturales del hombre. Su sustancia ahora consiste en lo que se han convertido para Cristo, que se ha volcado en ellos por nosotros. Los dones son ahora, en sí mismos, lo que han pasado a ser a los ojos de Dios, a los ojos de Cristo y para nosotros en la fe. Han entrado en un nuevo sistema de relaciones que se llama historia de la salvación y que, por cierto, les da unidad y razón de ser, ya que les afecta intrínsecamente y no desde el exterior.

«Las cosas son pura y simplemente lo que son para Cristo». Aquí de nuevo hay que afirmar que nos hacemos demasiadas preguntas sobre la naturaleza de la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y no tantas como debiéramos acerca de la conversión a Cristo de nuestro corazón.

5.3. Presencia del cuerpo entregado y resucitado del Señor

Para comprender el misterio es necesario relacionar la presencia de Cristo en la eucaristía, primero, con su fuente sacrificial (entendiendo siempre el sacrificio como el don que, de sí mismo, hace Cristo a su Padre y a sus hermanos), constituida por el misterio pascual, y, segundo, con la «obra» que llevó a cabo sobre sí mismo para nosotros. Jesús, quien estuvo cabalmente presente, en su cuerpo, en el acto de entregar su vida por los suyos para entrar en comunión con ellos, se hace, a causa de su intención salvadora, igualmente presente en el pan y el vino de la Cena, en virtud de su intenso deseo de comer con ellos la Pascua, que, por él renovada, se convertía en la nueva alianza de su sangre. Esto implica una identidad de base entre el acontecimiento vivido de su muerte y el acontecimiento celebrado de la Cena, que él instituyó como memorial. Esta identidad está *simbolizada* en la correspondencia que existe entre, por un lado, el cuerpo destruido en la cruz, el cuerpo entregado y la vida dada, y, por otro, el pan fraccionado, entregado y repartido; así como en la correspondencia entre la sangre derramada en la cruz y el vino vertido en el cáliz. Cuerpo y sangre representan a la persona total y concreta del Cristo entregado en sacrificio: el pan y el vino representan el alimento primordial y la bebida festiva de los hombres. De manera que Jesús, al instituir la eucaristía, y en el momento de dar su vida «hasta

el extremo», hace que su presencia en un cuerpo ya entregado y en una sangre a punto de ser derramada pase a ser presencia simbolizada en el pan fraccionado y el vino vertido, con el fin de expresar hasta el extremo su comunión con la Iglesia, y esto, dando su vida para darnos a nosotros la vida, y queriendo vivir en su Iglesia para que su Iglesia viva en él.

Pero todo ello no puede separarse del desenlace último de este don de Cristo: su resurrección; desenlace que lo cambia todo, incluso antes del cambio definitivo, con el fin de los tiempos y del cosmos. Ciertamente el desenlace cambia el modo de estar ahí del Resucitado, su modo de estar presente entre los suyos. Esto se ve ya en sus apariciones como tal Resucitado; se ve también en el modo eucarístico de su presencia, significada y realizada por quien hace suyo el universo entero de las cosas y de los hombres, universo que es ya para él su propio cuerpo místico.

IV. La eucaristía hace a la Iglesia

Todo lo antedicho pone de relieve el estrecho vínculo que existe entre la eucaristía y la Iglesia. Esta perspectiva se ha descuidado con excesiva frecuencia en los tiempos modernos, y ya hemos visto por qué. Hemos de recordar de nuevo las asombrosas ideas de san Agustín²³, en concreto su afirmación: «Vosotros sois eso mismo que habéis recibido». El término «comunión» se emplea tanto para la comunión eucarística como para la comunión eclesial. Comulgar con la eucaristía es comulgar con una Iglesia. Es bien conocida la fórmula del padre H. de Lubac: «La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía

²³ Que examinamos anteriormente, en pp. 190-191.

hace a la Iglesia»; afirmación que, en realidad, y como ya sabemos, vale para todos los sacramentos, cada uno de los cuales a su manera, empezando por el bautismo, hace a la Iglesia, aunque conviene especialmente a la eucaristía. El asunto lo volvió a tratar, a fondo, Juan Pablo II en su encíclica sobre la eucaristía del 2003²⁴.

La tríada de pasado, presente y futuro, de la que ya nos hemos ocupado, es también, de hecho, una tríada eclesial. Se remonta a las palabras de san Pablo: «Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz (*presente*) anunciáis la muerte del Señor (*pasado*) hasta que vuelva (*futuro*)» (1 Cor 11,26), y la encontramos asimismo en la antífona de santo Tomás: «Oh sagrado Banquete, en el cual recibimos a Cristo, se renueva la memoria de su Pasión, el alma se llena de gracia y nos es dada en prenda la vida futura». Todo ello da expresión a la dimensión horizontal e histórica de la Iglesia en su peregrinación terrestre hacia el fin de los tiempos. Tal es la dinámica eucarística de la historia de la salvación, que podemos esquematizar en sus tres niveles. El *pasado*: memorial del acontecimiento fundador, común a la Iglesia y a la eucaristía. El *presente*: presencia sacramental del Señor y don de su persona para la construcción de la Iglesia; la eucaristía convierte a la Iglesia en el cuerpo de Cristo y la envía en misión. El *futuro*: la eucaristía anuncia el banquete del Reino.

En el presente la eucaristía envía a la Iglesia en misión por el mundo y a través del tiempo; de hecho, la eucaristía celebra la misión universal que de Cristo procede. Pero la misión no es una mera consecuencia de la eucaristía, sino que es a la vez don y tarea; tarea que, para los cristianos, consiste en hacer patente en el mundo la fecundidad de la eucaristía. Por otro lado, el

sacrificio de los cristianos, no es otro que su vida cotidiana convertida en vida eucarística. Si la eucaristía es la celebración de la existencia cristiana, el don hecho a la Iglesia debe manifestarse en la existencia de esta y en la de cada uno de los partícipes de la comunión. En cuanto al don de la unidad, debe expresarse, claro está, por medio del celo en la comunión fraterna entre los cristianos, pero también en la reconciliación y en el empeño por echar abajo los muros que separan a los hombres (véase Ef 2,14). Que la eucaristía entraña el compartir fraterno es algo que, bien lo sabemos, se imponía en la Iglesia antigua. En nuestros días esto debe traducirse en forma de solidaridad: «La celebración de la eucaristía, fracción de un pan necesario para la vida, nos invita a no aceptar la condición de los hombres privados de pan, de justicia y de paz»²⁵.

Pero la eucaristía, por último, nos vuelve hacia el futuro porque es el memorial de un acontecimiento que aún no se ha cumplido. Dicho de otro modo, la eucaristía celebra por anticipado nuestra comunión con Cristo, y nos invita a trabajar en la construcción de un mundo que, con nuestro impulso, ha de pasar a Dios, de manera que la humanidad, llamada a convertirse en Iglesia, haga que la creación retorne a Dios. Tal es la meta de la eucaristía a la que aludía la hermosa meditación de Pierre Teilhard de Chardin, cuyo arranque citamos al comienzo de este capítulo:

«Recibe, Señor, esta Hostia total que la Creación, atraída por tus gracias, te presenta en esta nueva aurora. Sé perfectamente que este pan, nuestro esfuerzo, no es en sí mismo más que una desagregación inmensa. Este vino, nuestro dolor, no es todavía, ¡ay!, más que un brebaje disolvente. Más tú has puesto en el fondo de esta masa informe —estoy

²⁴ JUAN PABLO II, encíclica *Ecclesia de eucharistia* (17 de abril de 2003).

²⁵ GRUPO DE DOMBES, *Vers une même foi eucharistique?*, o.c., n. 27.

seguro de ello porque lo siento— un irresistible y santificante deseo que nos hace gritar a todos, desde el impío hasta el infiel: “¡Señor, haz de nosotros un solo individuo!”»²⁶.

N. B. «No es inútil recordar —hacía escribir el papa Pablo VI— que el fin primero y primordial de la reserva de las sagradas especies fuera de la misa es la administración del viático; los fines secundarios son la distribución de la comunión fuera de la misa y la adoración de nuestro Señor Jesucristo, oculto bajo las mismas especies. Pues la reserva de las especies sagradas para los enfermos [...] ha introducido la laudable costumbre de adorar este manjar del cielo conservado en las iglesias»²⁷.

Las iglesias ortodoxas en su conjunto no practican la adoración eucarística salvo el Viernes Santo, en la procesión de los dones «presantificados», es decir, consagrados el Jueves Santo. Sin embargo, sí que mantienen una reserva eucarística destinada a administrar la comunión a los enfermos. Por tanto, es necesario distinguir entre el dato doctrinal de la presencia permanente y la devoción católica de la adoración del Santo Sacramento, así como la práctica de la reserva eucarística.

²⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La messe sur le monde*, 19 (trad. esp., reproducida aquí, *Himno del universo*).

²⁷ CONGREGACIÓN DE RITOS, instrucción *Eucharisticum mysterium*, n. 49: La Documentation catholique 1.496 (1967) 1.091-1.123 (trad. esp., reproducida aquí, en www.lexorandi.es).

Conversión, perdón y reconciliación

En la lista clásica de los siete sacramentos, la penitencia aparece en cuarto lugar, después de los tres sacramentos de la iniciación cristiana —bautismo, confirmación y eucaristía—, los cuales introducen al creyente en la vida plenamente cristiana, de la cual la eucaristía es alimento constante. Pero, de manera inevitable, esta vida cristiana pasa por vicisitudes. El bautismo no nos ha curado del desorden de nuestro deseo, de modo que podemos volver a caer en el pecado. ¿Qué hacer entonces, puesto que el bautismo no puede administrarse más que una vez? El sacramento de la penitencia o de la reconciliación es la respuesta a esta pregunta vital.

Pero, ¿a qué se deben estos dos nombres? ¿Por qué el papa Pablo VI recomendó que, en lugar de seguir hablando del «sacramento de la penitencia», se optase por el término «reconciliación»? El primero de ellos, «penitencia», que seguramente evocará en algunos de nosotros recuerdos de infancia, es una de las traducciones de un término evangélico que significa *conversión*: *metanoia*, con que se denotaba un cambio serio de vida y la apertura de la persona al mensaje del Evangelio. La conversión espiritual es, en primer lugar, es movimiento interior conducente a un cambio en las opciones, los valores y las prácticas que gobiernan una vida. Pero el ser humano es a la vez alma y cuerpo, es a la vez el fulgor

del instante presente, en que todo se transmuta, y la duración que se proyecta en el tiempo. La decisión interior ha de concretarse en la vida corriente a través de un cambio de vida. No basta, así, con que uno tome la decisión de dejar de fumar; hace falta que dicha decisión influya en mi cuerpo, que irá así liberándose poco a poco de su dependencia, y me libere de la tentación de fumar. Todos sabemos, cambiando de ámbito, el tiempo que requiere una *re-conversión* profesional: formación y aprendizaje nuevos, así como inversiones a plazo más o menos largo.

En este sacramento el término «penitencia» acabó expresando –acaso en exceso– la ascesis exterior que es, en realidad, la consecuencia normal de la decisión de convertirse, punto de partida de todo el proceso. Por eso lo importante es plantearse la experiencia de la conversión, que, además, busca el perdón de Dios; de ahí que se hable también de sacramento del perdón.

Conversión y perdón son los dos elementos necesarios para que haya reconciliación. Si lo transferimos a nuestra experiencia humana, podemos pensar en dos amigos, vecinos o parientes, o bien en un matrimonio, que han reñido. En todos los casos, cada una de las dos personas tiene que recorrer una parte del camino, para perdonar y ser perdonado. En la Iglesia, el sacramento de la reconciliación es también un recorrido que debe llevar a la reconciliación concreta entre el cristiano pecador y Dios, que lo salva en Jesucristo, por el ministerio de la Iglesia.

En una primera aproximación, todo es difícil en este sacramento, comenzando ya por su origen y su historia. Es un hecho que la Iglesia dudó largamente antes de encontrar las palabras de Jesús que lo fundaban, y su evolución ha sufrido tales vaivenes que a algunos teólogos les ha resultado muy difi-

cil seguirlo, en su identidad, a través de los siglos. La Iglesia, además, apenas ha sabido salir airosa de la contradicción entre los dos polos de la necesaria severidad con el pecado y la misericordia con el pecador. No obstante, a poco que lo pensemos, resulta ejemplar cómo ha sabido la Iglesia ir adaptándose a la evolución de las culturas y las civilizaciones.

Démonos cuenta de que, en lo que respecta a este sacramento, la Iglesia se sitúa ante la sociedad en el dominio de la ética en general, sea social, personal o hasta íntima; para ello ha debido responder a la evolución de las costumbres acaecida de siglo en siglo, evolución en la que ella misma participa y que le exige continuos reajustes. No es asunto baladí: la Iglesia pone a los ojos del mundo el asunto de la falta y del pecado, y, por ende, de la culpa. Y el sacramento de la reconciliación resulta, a todas luces, conflictivo precisamente porque, a través de él, la Iglesia entra en *conflicto* con el pecado en el mundo. Pero aún hay algo más. En el curso de la historia y en la diversidad de las culturas, el pecado ha adoptado figuras innumerables; consecuencia de ello ha sido que la Iglesia no ha podido, ni por un instante, perder el contacto directo con el mundo, y se ha visto por ello obligada a transformar, de manera a veces radical, las condiciones de recepción del sacramento.

Dios sabe si una de las más amargas quejas expresadas sobre la Iglesia no será el haber mantenido y fomentado un sentimiento enfermizo de culpabilidad. No hace mucho podían oírse los lamentos de André Gide: «¡Qué daño me habéis hecho en el alma, mandamientos de Dios!», dando curso a un modo de ver que luego retomaron Jean-Paul Sartre y otros, más recientemente. La Iglesia ha ido, así, adquiriendo la mala reputación de injerir en las conciencias con su indiscreción, e incluso de haber ejercido acción política por procedimientos tortuosos, aludiendo con ello a los confesores de los reyes...

Ya hemos dicho algo acerca de la desafección general de los sacramentos, que probablemente se manifiesta de manera más aguda respecto del que nos ocupa. La práctica de la confesión tiene, así, detractores incluso entre los católicos. Es verdad que declarar los propios pecados no es nunca fácil, pero provoca tal aversión que podemos hablar de una auténtica deserción del sacramento.

Paradójicamente este abandono tiene lugar en una época en que se multiplican las diversas formas de cuidados psicológicos y de acompañamiento, a las que recurren tantos de nuestros contemporáneos, condenados a una soledad que les impide ser escuchados de verdad. No se quiere saber nada de culpables (ya se sabe: «responsable, pero no culpable»...) precisamente cuando las instituciones están sometidas a un continuo proceso. Es como si todos los individuos fuesen inocentes, uno a uno, al tiempo que las estructuras sociales se hallan misteriosamente pervertidas. Lo cierto es que una sociedad no se libra fácilmente de la culpabilidad, y que una culpabilidad mal gestionada es a menudo causa de conflictos psicológicos.

En este panorama se ha producido la intervención del psicoanálisis, a veces para bien y a veces para mal. Ha sabido, desde luego, poner de manifiesto la complejidad de los hechos afectivos que entran en juego cuando uno asume sus propias responsabilidades, pero a veces ha combatido por liberaciones que no son tales. Tengo en mente el dibujo de Sempé que representa a un psicoanalista y a un cura charlando, uno delante de su consulta y el otro junto a su iglesia. Al otro extremo de la calle se perfila la figura de un hombre que se acerca, y el psicoanalista le dice al cura: «Si ha pecado, es de usted; si todavía no, mío». Es una broma significativa: las señales del pecado no están lo bastante claras, pero, para prestarle un servicio a alguien, hay que ayudarlo a discernir el

punto real en que se encuentran su libertad y su responsabilidad.

Durante estos últimos años hemos visto nacer la moda –muy discutida– del arrepentimiento. Lo cierto es que el arrepentimiento proclamado en la plaza pública y en los medios de comunicación constituye un modo de proceder que puede resultar ambiguo. El verdadero arrepentimiento es discreto y casi siempre hasta secreto. Con todo, no deja de tener importancia el que ciertas instancias oficiales sean capaces de reconocer sus errores e incluso sus faltas. Por lo que a mí respecta, me parece muy bien que la Iglesia reconozca sus tropiezos históricos; hacerlo así es ser fiel al Evangelio que ella misma anuncia. Pero conviene encontrar el tono adecuado y no sacar de ello algún sutil provecho.

Todo lo anterior indica que el proceso que consiste en arrepentirse, reparar el daño y reconciliarse interesa a todo ser humano como tal, sea o no religioso. Lo encontramos, por lo demás, en todas las religiones. De manera que estamos ante una realidad antropológica fundamental, de la que hallamos manifestaciones ya en el Antiguo Testamento. En esa misma línea, el concilio de Trento afirmaba que el arrepentimiento es un acto necesario para toda persona, independientemente de su situación religiosa. Y es de dicho proceso del que Cristo hizo un sacramento en el cual comprometió su iniciativa de perdón. Rasgo original entre los sacramentos –compartido, eso sí, con el matrimonio– es que la penitencia no se administra con la ayuda de un objeto simbólico particular (tales como el agua, el pan y el vino, el aceite); su contenido es un comportamiento humano que se ha elevado al nivel sacramental. Por todo ello, estoy convencido de que este sacramento es provechoso para los cristianos, y de que el problema de la Iglesia estriba en hacerlo de nuevo deseable.

En consonancia con el método seguido en este libro, que pretende mostrar las raíces de cada sacramento en nuestra experiencia, comenzaré ofreciendo un análisis del proceso humano de la reconciliación, sobre cuyo modelo se estructura la reconciliación del hombre con Dios en la Iglesia (sección primera); a continuación examinaremos su institución (sección segunda) y su accidentada historia, pues, como ocurría con la eucaristía, la historia es aquí buena maestra (sección tercera), y, por último, trataremos de sacar algunas conclusiones para el presente y el futuro de este sacramento (sección cuarta).

I. Del hecho humano de la reconciliación al sacramento

Para que el arrepentimiento desemboque en una plena reconciliación tiene que darse una actitud favorable a ello en las dos partes: *el ofensor y el ofendido*. Ambos tienen por delante un proceso personal que seguir, diferente en cada caso, antes de reconciliarse. Voy, pues, a estudiar los dos aspectos del hecho, considerando, por abstracción metodológica, que las ofensas no son compartidas (que es, desde luego, lo habitual en nuestros conflictos humanos, donde ambas partes suelen tener alguna responsabilidad), sino que hay un culpable y un inocente. La figura por excelencia de la reconciliación nos la ofrece el Evangelio en la parábola de los dos hijos, o del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Es significativo que Jesús recurriese a un caso de reconciliación familiar para transmitir su enseñanza sobre el perdón.

1. El proceso humano del arrepentimiento

El proceso de arrepentirse constituye una seria tarea, comparable a la de un parto; es un proceso que requiere tiempo, y comprende tres acciones humanas fundamentales: la *vuelta atrás*, el *reconocimiento* o *confesión de viva voz* y el *cambio concreto de comportamiento*. La claridad del análisis reclama que partamos de faltas graves que, evidentemente, no todo el mundo ha cometido. Pero vale igualmente, con los necesarios ajustes, para lo que sí es cotidiano en nuestras vidas, es decir, faltas en las que ni siquiera reparamos, debidas a egoísmo o egocentrismo, a orgullo o voluntad de dominio, a indiferencia o desdén de los demás, a menudo a la simple omisión, y que un día irrumpen en nuestra conciencia. En todos estos casos lo que hay no es una verdadera ruptura, sino sólo un distanciamiento o falta de comunicación, pero que nos hacen echar en falta un restablecimiento de la relación. Por otro lado, el ofendido no es siempre una persona determinada, sino el medio en que nos desenvolvemos; todos sabemos lo determinante que este puede ser cuando nos encontramos en ciertos atolladeros.

1.1. La vuelta atrás

Pensemos en el hijo pródigo recapacitando, en un marido infiel que cae de pronto en la cuenta de todo el sufrimiento que le está ocasionando a su mujer, o bien en un honorable individuo, hasta entonces satisfecho de sí mismo, que de repente toma conciencia del egoísmo insondable en que vive, o reconoce como tales las injusticias que ha perpetrado en su vida profesional.

Puede que una reacción así la ocasione el trauma de un acontecimiento terrible, un encuentro que me ha descubierto nuevos horizontes, una lectura, o la atención que alguien me ha dispensado sin que yo la mereciera y que yo mismo me siento incapaz de dirigir a ninguno de mis semejantes. O bien una reflexión personal sobre la vida que llevo, y que arroja una dolorosa luz sobre las profundidades de mi alma, luz que me desgarrar y sirve de detonante para que inicie una labor de vuelta atrás.

Dicho en una palabra, algo se ha *quebrado* en mí; ya no me atrevo a ver mi reflejo en un cristal. Estoy escindido, roto, tal como sugiere precisamente el término «contrición», que significa «fractura». Del mismo modo que en el amor existen los flechazos, el arrepentimiento puede surgir brusca e inesperadamente; aunque la súbita cristalización sea de hecho el resultado de una labor subterránea, a contracorriente, que requiere tiempo para dar fruto. El hombre es temporal; así que el mal le afecta en el tiempo y el arrepentirse es un proceso que se prolonga en el tiempo. En mí, en mi pasado, reconozco la existencia de un mal, hecho, a la vez, a otros y a mí mismo, que ha roto un vínculo, que me ha separado.

Hay, pues, al principio una alerta en la conciencia, pero aún es ambigua; de manera que puedo o bien rechazarla, o bien dejarme tocar, cayendo en el complejo de culpa o en el escrúpulo. Dicha alerta es consecuencia de una conciencia normal. Se juzga inhumano el que el culpable de un crimen no experimente en su ser ningún pesar ante lo que ha cometido y permanezca indiferente ante su víctima. Según se dice, el león mata y se echa a dormir, pero el hombre que mata pierde el sueño. Ahora bien, esta alerta afectiva, por necesaria que sea, puede dar lugar a serias complicaciones, tanto por defecto como por exceso. La gravedad de una falta no se mide nece-

sariamente con la vara del trauma emocional que produce en quien la comete.

Es necesario, en un paso posterior, que yo decida cómo he de situarme ante la alerta. Esta han de asumirla mi razón y mi libertad, y yo, abrirme al sentido de la *falta*. Reconozco mi falta cuando me responsabilizo del acto realizado, así como de los daños ocasionados a los demás, a quienes he perjudicado, o a mí mismo, y que asuma todas las consecuencias. Observemos que por ahora nos estamos moviendo en terrenos ajenos a lo religioso. Todo ser humano, para ser digno de ser llamado ser humano y vivir en sociedad, ha de ser capaz de reconocer los perjuicios que ha causado. Reconocer una falta entraña alcanzar el sentido de mi culpa ante mí mismo, los otros y la sociedad en general; en ese punto comienza una labor que moviliza a mi memoria, a mi inteligencia y a mi voluntad. Expondré estos aspectos por separado, aunque en la realidad todo se entremezcla.

1) Mi *memoria*. Debo escrutar mi pasado, esforzarme por volver a hacer conscientes algunos comportamientos desvanecidos en el olvido, o bien ciertos hechos concretos que oculto, pero que me corroen por dentro. Debo considerar los distintos ámbitos de mi existencia: vida personal, conyugal, profesional, asociativa, relacional, mis compromisos, etc. Podemos hablar aquí de un «deber de la memoria» cuyo objetivo último es mi curación; el resultado ha de ser una cicatriz sana. Porque, en el plano antropológico, hay dos maneras de olvidar: el mal olvido, que busca el desvanecimiento o la ocultación de las faltas, incluso aunque sigan supurando en mi interior, y el buen olvido, que trata de no tener presentes los perjuicios que otros me han causado.

2) Una vez efectuado el ejercicio de la memoria, le toca intervenir a la *inteligencia*: debo discernir todo el conjunto,

ponderar mi responsabilidad y adjudicármela. Reconocer lo que he hecho me conviene a mí mismo, ya que, aunque siga en muchos aspectos ligado a mi actuación, lo cierto es que también me avergüenzo de ella. Así que he de aplicarme a una progresiva labor de distanciamiento, aun sin dejar de reconocer mi autoría.

3) El último factor es el de la *voluntad*: de ella depende el acto interior de la *confesión*, que es al mismo tiempo un *repudio*. Confieso que lo he hecho, pero lo repudio, reconozco que estuvo mal y con ello me condeno a mí mismo. Estos dos pasos de la confesión y el repudio me permiten al mismo tiempo asumir mi responsabilidad y liberarme del veneno de una culpabilidad no asumida. Me hago partícipe del mal que cometí pero me desligo de él. Asumo una carga para descargarla. Me distancio; no quiero seguir identificándome con ese acto, con esa línea de comportamiento que fue mía. Así que, para superar mi contradicción interna y restablecer en mi conciencia una nueva unidad, es necesario que mi corazón se rompa. Dialécticamente, es en el momento mismo en que dijo «he hecho mal» o «soy un pecador» cuando dejo de serlo.

Este cambio, esta íntima inversión, entraña ya de por sí una apertura al prójimo, un impulso a restaurar la comunión, un deseo de reconciliación que se asienta en la primera reconciliación, la que se produjo en mi interior. Y es que, si permanezco enredado en mi contradicción, acabaré entrando en el círculo infernal e interminable del remordimiento, del escrúpulo o del complejo de culpa. Tal es el acontecimiento oculto en mi conciencia, el punto de partida interior de todo el proceso de reconciliación; tan importante que, si falta, no se consigue nada. Es cierto que no puedo cambiar mi pasado, pero de esta manera adquiero

un poder sobre él, por el juicio a que lo someto, que me permite darle un nuevo sentido. Un ser humano debe siempre estar en posición de poner en «tratamiento» a su pasado, aunque sólo sea por mantener la coherencia y la unidad de su personalidad.

1.2. El reconocimiento o confesión de viva voz

Un ser humano es un cuerpo, pero un cuerpo que habla; la persona es lenguaje. Así que, y dado que el arrepentimiento ha de expresarse corporalmente, hacia el exterior, la exteriorización debe seguir dos vías: primero, por la palabra del reconocimiento, y, segundo, por medio de un cambio de conducta. Aunque ambos actos se inician de consuno, no tengo más remedio que abordarlos por separado. Comencemos por la confesión de viva voz.

Las palabras de quien reconoce su culpa transmiten al otro, o a los otros, el desgarramiento interior de quien las pronuncia. Entrañan, además, una petición de perdón. Todo mi arrepentimiento me empuja a reanudar la relación, pero no puedo absolverme yo mismo, ni reconciliarme solo. Acepto que no soy mi propio juez, y, en consecuencia, pido que la otra persona me acepte. De esta manera, las palabras pronunciadas, o escritas, rubrican el hecho de que repudio mi pasado y he iniciado una nueva línea de conducta. Al confesar de viva voz me condeno a mí mismo por lo que he hecho, con la intención de facilitarles a los demás el que puedan perdonarme. El espacio por excelencia de la reconciliación es el lenguaje. El hijo le dice a su padre o el padre a su hijo, o bien el marido a su mujer o la mujer a su marido: «Me he portado mal contigo, he hecho algo que no puedes aceptar».

Un hecho no muy lejano en el tiempo nos ofrece un adecuado ejemplo. Me refiero al reconocimiento por parte del ciclista Richard Virenque, ante un tribunal, de algo que siempre negó, hasta ese momento: «Es verdad: me he dopado». Su contradicción interna, su culpabilidad sin salida se le habían tornado insoportables. El proceso interior había tenido que esperar su maduración, pero el desgarró se presentó mucho antes; y el reconocimiento interno de la culpa permitió la confesión externa, que recibió la ayuda de un juez inteligente. Al final, el deportista habló de una verdadera liberación interior. Reconciliado consigo mismo, había reconocido y repudiado su acción. La confesión expresa tiene un innegable valor de liberación psicológica. Un hecho confesado está a medias perdonado, dicen algunos. Por otra parte, en el caso relatado, la opinión pública se mostró comprensiva y respetuosa con el ciclista.

En todo relato de este género hay una parte de reconocimiento; la necesidad de contar lo que pasó va acompañada de la necesidad de que a uno le perdonen lo que considera una mancha en su vida. En esos casos necesitamos una expresión de benevolencia cercana ya al perdón. Por lo demás, las palabras de reconocimiento de culpa son el reverso de las que se pronuncian al acusar, cuando toda la responsabilidad se vuelca en el otro. Si las ofensas se comparten, no sirve de nada recordarle al otro los daños causados, aunque estos sean reales; el único resultado sería que el interlocutor haría lo mismo y el diálogo derivaría en una discusión estéril.

1.3. El cambio de comportamiento

Pero, además, el arrepentimiento ha de tomar cuerpo, ya que el hombre es cuerpo y nuestra existencia corporal y social está

en la base de la historia humana. Y debe tomar cuerpo en una nueva línea de conducta. Se trata, pues, de que lo interior se exteriorice, de que se produzca un movimiento desde el alma hacia el cuerpo, de lo oculto a lo manifiesto. Mis actos me transforman; mi cuerpo es, asimismo, gesto y palabra. Así que mi arrepentimiento se explicitará en un nuevo modo de proceder ante los demás. Mi vida cambia de estilo, y los demás lo perciben. Ha habido una conversión de mi conducta, de mis actitudes, de mis juicios, de mis prácticas injustas; conversión que entraña el deseo de reparar, en cuanto sea posible, el mal causado a otros. Y es también una lucha contra las señales objetivas que la falta cometida ha dejado en mí, bajo la forma de costumbre o actitudes arraigadas. Si se expresa en el lenguaje irrecusable de los hechos, mi arrepentimiento dará prueba de su autenticidad; si no, no será creíble. Pero, eso sí, no olvidemos nunca que reparar no es compensar. La compensación es imposible e ilusoria.

2. El perdón humano

Adoptemos ahora la posición del ofendido. Sigo considerando, por abstracción metodológica, que el ofendido está libre de toda culpa. Los pasos que puede seguir son, de nuevo, tres actos humanos: el *ofrecimiento del perdón*, la *verificación* de la autenticidad del arrepentimiento y el *don del perdón*. Estos tres modos de conducta son comunes a todos nosotros, aun cuando no nos hallemos en situación de concederle el perdón a una persona concreta.

2.1. El ofrecimiento del perdón

Nadie puede despreocuparse de la persona que lo ha ofendido. A todos nos afecta el mal que nos han hecho o que se hace en nuestra sociedad. Lo cierto es que también el ofendido ha de afrontar una conversión y un arrepentimiento. Si no lo hace, se contagiará del mal y acabará devolviendo perjuicio por perjuicio, aprovechando su situación ventajosa para aplastar al otro, o bien encerrándose en su rencor para evitar que la relación se reanude; pero entonces él también acaba convirtiéndose en culpable. No querer perdonar es un acto grave, un acto de venganza y de odio; un mal generado por un mal anterior, según una ley fatal de encadenamiento, que se presenta como una exigencia de justicia, si bien entendida en el sentido de ojo por ojo y diente por diente. En televisión oímos a menudo a víctimas que niegan tajantemente su perdón, expresándose incluso con una gran violencia verbal o amenazando con vengarse. Cada vez que ocurre, me siento perturbado y triste. Pero no juzgo a esas personas: me limito a intentar comprender lo que les ocurre. Está claro que experimentan un gran sufrimiento, y aliento la esperanza de que tales declaraciones no sean su última palabra. También para ellos la conversión, en su caso al perdón, requiere tiempo.

Puede ocurrir asimismo que el ofendido experimente en sí el contagio del arrepentimiento y actúe contra su propio sentir. Vencerá, así, su pesar, su amor propio herido, su reputación dañada, su animosidad, la agresividad espontánea que siente nacer en su ser ante quien lo ha ofendido. Como recalca acertadamente Vladimir Jankélévitch¹, el perdón es más difícil

que el don, pues, a causa del mismo obstáculo que debe vencer, requiere aún más amor.

Bien visto, hay que añadir que, aunque resulte paradójico y hasta difícil de aceptar, corresponde al ofendido dar el primer paso para propiciar que su ofensor inicie el proceso del reconocimiento de la culpa. Nadie, en efecto, se acerca a pedir perdón si no prevé que su movimiento tendrá buena acogida, la de algo que se espera y desca; en otras palabras, que tiene las puertas del perdón abiertas. Así, el hijo pródigo no se habría marchado del país donde pasaba hambre si no hubiese estado secretamente persuadido de que su padre estaría esperándolo en el camino. El motivo de esta prioridad en la responsabilidad es bien sencillo: la libertad del ofendido no está lastrada por el peso de la falta, y el recurso del amor está siempre a su alcance; es, pues, lógico que a él le corresponda tomar la iniciativa, incluso aunque ello contradiga nuestras concepciones demasiado humanas y nos resulte en algunas situaciones inverosímil.

Pongamos un ejemplo particularmente conmovedor, que fue, hace algunos años, objeto de una emisión televisiva. Maïtti Girtanner², una joven, miembro de la Resistencia bajo la ocupación durante la II Guerra mundial, ayudaba a evadidos a pasar de la zona ocupada a la libre. Durante muchos años engañó a la Gestapo, para quienes trabajaba como concertista de piano. Cuando la desenmascararon, la encarcelaron y la entregaron a un joven médico nazi que la utilizó para realizar sobre ella experimentos médicos que acabaron dañándole las funciones nerviosas vitales, de lo que Maïtti ya no volvió a recuperarse.

¹ V. JANKÉLÉVITCH es el autor de un hermoso libro, *Le pardon*, Aubier, París 1967 (trad. esp. de Núñez del Rincón, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999).

² M. GIRTANNER, *Résistance et pardon* (texto íntegro de la película de M. Farin), *Vie chrétienne* supl. 442 (1998).

La joven recobró la libertad, pero en un estado lamentable. Ya no pudo casarse, ni volver a dedicarse a la música; pudo sobrevivir, pero entre sufrimientos cotidianos. Su vida estaba arruinada. «Todo partió –explica Maïtti– de un deseo: poder perdonar. Pero yo no sabía si eso acabaría ocurriendo. Si, al final, no resultaba posible, le pedía a Dios que lo hiciese en mi lugar. Mi deseo estaba ahí, y yo no había dejado de rezar por mi torturador durante cuarenta años [...]. Muy pronto me sentí dominada por el deseo loco, verdaderamente irreprimible de poder perdonar a ese hombre»³.

Cuando estaba prisionera, Maïtti ya había entablado diálogo con el médico, quien, pasado el tiempo, se acordó de aquella joven que animaba a sus compañeros de infortunio y que seguramente sería capaz de perdonarlo.

2.2. Verificación del arrepentimiento

La concesión del perdón no se queda en ello solo; entraña también una exigencia, no rencorosa (vengativa), sino pedagógica (medicinal). Me refiero a verificar la autenticidad del arrepentimiento y del recorrido que este supone. Si esto falta –afirma con toda la razón Jankélévitch– la problemática completa del perdón resulta una simple payasada»⁴. Cada una de las dos partes implicadas debe hacer lo que le corresponde. La gracia del perdón se une a la del arrepentimiento, pero no la sustituye.

El perdón tampoco dispensa al culpable de someterse, si el caso lo requiere, al deber de la justicia. Son dos cosas

³ Ib, 20 y 32.

⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 204 (trad. esp., reproducida aquí, 210).

diferentes. En la medida en que están vinculadas entre sí, la aceptación de ponerse en manos de la justicia es un signo de verdadero arrepentimiento. Aunque cabe plantearse la siguiente pregunta: «¿Es posible la justicia sin la misericordia y sin el perdón?» (J. Sommet).

2.3. El don del perdón

Esta expresión es un pleonismo, ya que el perdón es en sí mismo un don, e incluso el don máximo. «El propio Aristóteles ha conocido el don; pero sólo la Biblia ha conocido verdaderamente el perdón»⁵. El perdón es un acto de gratuidad, un exceso en el don, exceso injustificable en términos racionales.

El perdón no se confunde con sus remedos: la usura del tiempo que todo lo borra, la excusa de la inteligencia que ve en la falta cometida un simple error, o la simple liquidación de la amnistía. La amnistía es la gestión política del mal menor en una situación comprometida; con ella, lo que se decide es un olvido muy ambiguo para la sociedad. Oigamos de nuevo a Jankélévitch:

«El verdadero perdón es un *acontecimiento* fechado que adviene en uno u otro instante del devenir histórico; el verdadero perdón, al margen de toda legalidad, es un *don gracioso* del ofendido al ofensor; el verdadero perdón es una *relación personal* con alguien [...]. El remordimiento es un soliloquio, pero el perdón es diálogo, relación entre dos socios, uno de los cuales espera algo del otro»⁶.

⁵ Ib, 167 (trad. esp., 172).

⁶ Ib, 12, 159 (trad. esp., 13, 163).

El perdón permite renacer:

«La excusa, al operar en la plenitud continuada, no es una resurrección: el perdón es lo que resucita a los muertos; el muerto o, dicho de otro modo, el culpable rebota en su nada y su ínfima profundidad. “Este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado” [...]. Después de la excusa, la continuación vuelve a su curso normal, como si nada; y, en efecto, nunca hubo nada, nunca ha sucedido nada [...]. Pero el perdón anuncia un renacimiento, o mejor, un nuevo nacimiento»⁷.

El perdón, además, transforma al pecador:

«El hijo bala perdida de vuelta a casa, absuelto, arrepentido, ya en gracia, nunca volverá a ser aquel que era antes de irse: el circuito de las aventuras está cerrado ahora, pero un elemento diferencial invisible, una alienable riqueza distinguen para siempre al hijo pródigo del hijo hogareño; ese no sé qué diferencial es la demasía gratuita que llamábamos, con una palabra tomada del Evangelio, el *perisson* [exceso]»⁸.

El reencuentro entre quien ha cometido la falta y quien la ha sufrido, el intercambio de palabras de reconciliación, el diálogo entre el reconocimiento y el perdón constituyen una suerte de cumbre –dice siempre Jankélévitch– sobre la que es imposible elaborar un discurso, igual que, cuando ofensor y ofendido se funden en un abrazo, se les ahogan en la garganta las palabras. La conversión del arrepentimiento y la conversión

del perdón se juntan en un movimiento de muto contagio; es la doble victoria del amor sobre el amor propio, de la comunión sobre el egoísmo; es un momento de gracia, un instante creador de una novedad insospechada, la hora de un renacer, el advenimiento de una verdad en la que, caídas ya las máscaras, la experiencia de Dios salta a la vista de quien esté lo bastante atento. A ello se debe el que, de manera casi espontánea, la reconciliación se convierta en una fiesta:

«Así se explica la exaltación que causa el perdón. Que el padre del hijo pródigo acoja al arrepentido en su casa es justo y se comprende. Pero abrazarlo, ponerle el mejor vestido, matar el novillo cebado y celebrar un festín en honor del arrepentido, ahí tenemos la inexplicable, la injusta, la misteriosa fiesta mayor del Perdón»⁹.

Nos queda por contar el colofón de la historia de Maïtti Girtanner: Al cabo de cuarenta años ella recibe una carta de su verdugo, de nombre Leo, a la sazón padre de familia, que sigue ejerciendo la medicina en Alemania; sufre de cáncer y se sabe condenado. No quiere morir sin volver a ver a Maïtti y pedirle perdón. Esta, ya anciana, acepta encontrarse con Leo, escucha sus palabras y, tras un doloroso diálogo, ambos se funden en un abrazo. «Cuando ya era hora de que se marchase, con él aún a la cabecera de mi cama, sentí un impulso irrefrenable que me alzó de mi almohada, lo que me hizo bastante daño, y le di un abrazo para confiarlo a las manos de Dios. Y él, en voz muy baja, me dijo: “¡Perdón!”. Era el beso de paz que lo había traído a mí. En ese mismo instante supe que lo había perdonado»¹⁰.

⁷ Ib, 193 (trad. esp., 199).

⁸ Ib, 194 (trad. esp., 199-200).

⁹ Ib, 201 (trad. esp., 207).

¹⁰ M. GIRTANNER, *Résistance et pardon*, 21.

Maïtti, pues, perdonó y permitió una suerte de renacimiento o de resurrección en el hombre que, a su regreso, reconoció ante su familia todo lo que hizo durante la guerra, y distribuyó sus bienes para reparar en la medida de lo posible las torturas que perpetró. La esposa de Leo comunicó finalmente a Maïtti en qué disposición murió el perdonado¹¹.

Quede claro que la reconciliación no alcanza siempre estas cumbres. Pero también se produce en los encontronazos, malos humores e incomprensiones del día a día. Saber reconocer la culpa o pedir perdón por una pequeña falta es un acto de amor que facilita el que una relación siga adelante, en lugar de que vaya degradándose discretamente por los resentimientos acumulados.

3. De la reconciliación como línea de conducta al sacramento de Cristo

Hasta ahora no hemos querido exceder los límites del dominio de la falta contra los otros y contra uno mismo. Pero, con la idea bíblica de pecado, entra en juego un elemento nuevo: la toma de conciencia de que, con mi falta, no sólo me he ofendido a mí mismo y a los demás, sino que he ofendido a Dios, en la medida en que he tocado el aspecto absoluto de mi existencia o reconozco a Dios como el otro sujeto implicado en mi fe. «Contra ti, contra ti solo pequé (*Tibi soli peccavi*)»,

¹¹ Se puede fácilmente trasladar este análisis del doble proceso de la reconciliación al plano comunitario y colectivo. Si hay un pecado social, hay pues también una responsabilidad social y deber de conversión respecto del pecado. Puede y debe haber, por consiguiente, un arrepentimiento social. De ello hemos conocido diversos ejemplos a raíz de la II Guerra mundial.

dijo, según leemos en el Salmo 51, David cuando reconoce que, al tomar a la esposa de Urías y al haber hecho morir a este en combate para disimular su acción, no solamente ha cometido adulterio y ha matado, sino que «ha hecho lo que tú no puedes ver», es decir, lo que está mal a los ojos de Dios. Al haber ofendido al hombre, que es imagen de Dios, David ha ofendido a Dios. Y es que, dado que en cada uno de nosotros lo humano y la vocación divina no están meramente juxtapuestos, todo lo descrito compromete ya nuestra relación con Dios. De hecho, más que en toda relación humana, sea cual sea, Dios, que es Amor, está presente en el beso de paz de la reconciliación. Y toda reconciliación fraternal auténtica entraña una reconciliación con Dios. Por eso, si por casualidad, hay un testigo de ello, lo único que puede hacer es callarse y adorar. Vamos seguramente a descubrir que este sacramento, lejos de consistir en una serie de ritos (lo que equivaldría a caer en la bufonada, según decía Jankélévitch), es un serio compromiso de reconciliación.

Ahora bien, cabe perfectamente preguntarse si con el esbozo del proceso de la reconciliación que precede no habremos ofrecido ya también una descripción de los distintos actos de los que se compone el sacramento de la penitencia. Sacramento que se acerca, hasta tocarla, a nuestra condición humana. Sabemos que exige la relación y el doble procedimiento establecido entre el pecador convertido y el ministro de la Iglesia. ¿Y qué es lo que se le pide al penitente? Primero, que se convierta de su pecado, lo que se conoce como *contrición*; en segundo lugar, que tenga el coraje de reconocerlo, lo que llamamos *confesión*, y por último, que repare su falta en la medida de lo posible, acto que recibe el nombre de *satisfacción*¹².

¹² No olvidemos que este término no significa la compensación exacta por el mal cometido, sino el deseo de «hacer lo bastante» (*satis-facere*) en su reparación.

Por su parte, la Iglesia lo que hace es ofrecer constantemente el perdón, por su palabra y sus sacramentos: reza por sus pecadores, verifica la sinceridad de la conversión y concluye dando la *absolución*, procurando la *reconciliación*. En términos evangélicos, sobre los que volveremos enseguida, la Iglesia «ata» primero para poder «desatar» después.

La revelación bíblica está ahí también para confirmar el dato, que acaso sea para nosotros el más «escandaloso», del proceso del perdón, ya que nos desvela las costumbres del mismo Dios en la materia: Dios da siempre el primer paso. En efecto, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es Dios quien busca al Adán pecador del Génesis, quien se vuelve sin cesar hacia su pueblo infiel que rompe la alianza, quien se aplaca tras la eclosión de su cólera. Es Dios quien, en Jesucristo, realiza la reconciliación con el hombre por su misterio de muerte y resurrección, y quien ofrece sin cesar el perdón en la Iglesia. Así que el sacramento de la reconciliación descansa, en primer lugar, sobre la iniciativa de perdón manifestada en Cristo y llevada por él a término.

Un anciano que estaba en la prisión de Fresnes creía que no podría alcanzar el perdón de Dios porque, según me decía, «había hecho demasiadas cosas». Un día se enteró de que la religiosa de la enfermería que se ocupaba de él era voluntaria desde hacía quince años, para cuidar de los presos. A la vista de tal abnegación, el anciano se dio cuenta de que también para él tenía que ser posible el perdón, y pidió el bautismo.

El dibujo que hemos trazado de la reconciliación, visto desde sus dos perspectivas complementarias, no ha sido, con todo, más que una abstracción, ya que no se han tenido en

cuenta las variables culturales de la historia. La penitencia y la reconciliación –y otro tanto valdría para el duelo– no se viven de la misma manera en la Biblia, en la Antigüedad cristiana, en la Edad media o en los tiempos modernos. Dado el cambio general de las costumbres, es fácil entender que la naturaleza de los pecados sometidos al sacramento haya evolucionado y que la parte concedida respectivamente a la interioridad y al proceder exterior cambie continuamente. Hablando *grosso modo*, podemos afirmar que la conversión interior ha ido ganándole terreno a los actos públicos. Son, desde luego, variables de la historia las que explican el que este sacramento haya conocido tan sustanciales cambios de apariencia a través de los siglos. Así las cosas, la tarea de la Iglesia, jamás terminada, ha consistido en buscar la mejor adecuación entre la sensibilidad espiritual de los fieles y las exigencias fundamentales del sacramento.

II. La institución del sacramento de la reconciliación

A la pregunta, por la que debemos empezar, de si Jesús instituyó el sacramento de la penitencia y la reconciliación, hemos de contestar que no sabemos si Jesús instituyó claramente el sacramento, tal como lo vivimos en la actualidad. Pero no cabe duda de que uno de los rasgos característicos de Jesús –como sabemos, fundamento él mismo de todos los sacramentos– en los evangelios es el haber perdonado los pecados. En dos ocasiones declara solemnemente: «Tus pecados te son perdonados», aun a riesgo de escandalizar a los circunstantes, ya que solamente Dios puede perdonar los pecados. Las personas a quienes se lo dice son el paralítico de Cafarnaún (Mt 9,2; Lc 5,20) y la pecadora a quien ve en

casa del fariseo Simón (Lc 7,47). La parábola del hijo pródigo, parábola de la reconciliación por excelencia, le sirve a Jesús para justificar su costumbre de ir a comer a casa de publicanos y pecadores (Lc 15,2), mostrando con ello que él actúa igual que el padre de la parábola, es decir, lo mismo que Dios. Por lo que se refiere a la mujer adúltera, Jesús, después de animar a que sólo le tire la primera piedra quien esté sin pecado, no la condena (Jn 8,7-11). Estamos en el mismo corazón del Evangelio: si Jesús perdona los pecados, parece normal que les haya dado a sus discípulos y a la Iglesia el poder de remitirlos ellos también.

Sobre este punto contamos con dos grandes textos de referencia: «Lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará atado en los cielos», palabras dirigidas una vez a Pedro (Mt 16,19) y otra a los discípulos reunidos (Mt 18,18), por un lado, y «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis les serán retenidos» (Jn 20,23). Ambos pasajes tienen el mismo alcance. De cualquier modo, las dos posibilidades: atar-desatar y perdonar-retener, no se dejan a la libre elección o al arbitrio del ministro de la Iglesia. Mateo se expresa en el lenguaje de la tradición judía, y Juan en el de la cristiana. Hacen referencia al procedimiento seguido en la Sinagoga cuando un miembro de la comunidad incurría en una falta grave: de entrada, se le expulsaba, se le señalaba una penitencia y, una vez que la hubiese cumplido, se le reintegraba al seno de la comunidad; en otras palabras, se *ataba* el pecado imponiéndole a quien lo hubiera cometido un período de penitencia, transcurrido el cual se *desataba* al pecador.

Estas palabras de Jesús confieren sin duda a los apóstoles una autoridad global y general para perdonar los pecados y

fundan el sacramento en la propia persona de Jesús. El dato es esencial. Lo que no hacen, sin embargo, es anunciar la figura que adoptará la disciplina cristiana de la penitencia. Podemos, por tanto, considerarlas más propias del Cristo *fundamento* del sacramento en su misterio pascual y portador del perdón universal, que del Cristo estrictamente *fundador*. De manera que estamos ante una institución muy global, en el sentido de que la Iglesia ha recibido de Cristo un poder ilimitado para remitir los pecados, se hayan cometido antes o después del bautismo. Pero, mientras que este sí va asociado a un rito concreto, para la reconciliación no hay rito indicado. Tanto es así que, si queremos encontrar enseguida testimonios de rituales precisos, nos llevaremos una gran decepción.

Constatamos, además, que durante los primeros tiempos de la Iglesia los dos pasajes citados sirvieron inicialmente para justificar el sacramento del bautismo, sacramento del perdón de los pecados por excelencia. Sólo a partir del s. III, y luego cada vez más, se recurrió a ellos para fundamentar la reconciliación de los cristianos que habían pecado después del bautismo (Tertuliano). Y es que fue con el paso del tiempo como la Iglesia fue dándose cuenta, con todo el dolor, de que sus fieles, que debían dar ejemplo de santidad en un mundo pecador, vivían también una lucha contra el pecado de resultados desiguales. Las persecuciones tuvieron como resultado la apostasía de algunos, otros volvían tranquilamente a los usos del paganismo. Las costumbres eran rudas en extremo: muertes y adulterios no eran ajenos a las comunidades cristianas. En respuesta a ello la Iglesia fue estableciendo poco a poco una institución penitencial que ha evolucionado considerablemente a lo largo de la historia, tanto en la organización de la disciplina al respecto como en la elaboración de la teología del sacramento.

III. Una historia accidentada y la capacidad de adaptación de la Iglesia

El sacramento de la penitencia ha conocido en el curso de la historia tales cambios que a veces ha resultado difícil reconocer en sus diferentes figuras la identidad de un mismo sacramento procedente de Cristo y los apóstoles. Por ese motivo, nuestro hilo conductor ha de ser el proceso de la reconciliación, tal como se ha descrito. Trazaré la historia, bastante chocante y al mismo tiempo plena de enseñanzas, en cuatro grandes etapas.

1. Antes de la institucionalización (s. II)

La Iglesia primitiva, dado el fervor de las primeras comunidades, se sintió desolada ante los primeros casos de recaída. La Carta a los hebreos expresa una posición muy rigurosa:

«Los que una vez fueron iluminados, que gustaron el don celeste, que fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, que saborearon la dulzura de la palabra de Dios y las maravillas del mundo venidero y a pesar de todo recayeron es imposible que se renueven otra vez por la penitencia, ya que de nuevo crucifican por su cuenta al Hijo de Dios y lo declaran infame» (Heb 6,4-6).

La impresión que se saca es la de una severidad sin resquicios: la recaída grave no tiene vuelta atrás. En consonancia con ello, se invita a los bautizados a que cambien de oficio y a llevar en el seno de la comunidad una vida austera de lucha contra el pecado y, por tanto, de penitencia, lo que es un ejercicio

continuo de la vida bautismal. El pecado consiste en volver al mundo, a su idolatría y sus costumbres. Pero hay dos clases de pecados: los que se deben a la debilidad humana y los que contradicen la vocación cristiana. Para los primeros, la *Didajé*, la *Doctrina del Señor transmitida a los doce apóstoles*, una vez más, nos informa de que al principio de la celebración eucarística había un momento de confesión mutua de los pecados cometidos contra la caridad fraterna. Cuando, por el contrario, se trataba de faltas graves, se recurría a una reconciliación con el obispo. Pero esto ocurría muy excepcionalmente. Así que, dicho en pocas palabras, en estos primeros tiempos no había institución penitencial, sino que los obispos gestionaban las situaciones de los pecadores caso a caso.

El problema se agravó durante el s. II. Un texto titulado *El Pastor*, escrito por un cristiano de nombre Hermas, ofrece una descripción muy poco halagüeña de la comunidad romana. Son numerosos los cristianos situados en la vía que se va alejando de la Iglesia y conduce, de regreso, a la experiencia pagana del mundo. Además de apóstatas y herejes reconocidos, hay toda una gama compuesta por hipócritas en su fe, dubitativos de corazón doble y no practicantes, que ya no frecuentan la comunidad y prefieren volver a los asuntos del mundo.

¿Qué hacer con ellos, ya que no se les puede bautizar de nuevo? La respuesta de Hermas es que, si bien ya no es posible una *remisión* inmediata como la que procura el bautismo, sí queda la posibilidad de una *penitencia* que en sí contiene la promesa de remisión. Ahora bien, esto no será posible más que una sola vez. Hermas, pues, sienta el principio, pero no nos deja ver una institución penitencial propiamente dicha. La situación puede resumirse del siguiente modo: por un lado, están los «buenos cristianos», que viven en una lucha constante contra el pecado y practican el mutuo reconoci-

miento de las faltas durante la celebración dominical –lo cual constituía la única forma de confesión (pública, desde luego) practicada entonces–, y por otro, los cristianos que más o menos han abandonado la Iglesia y la fe y pueden ser admitidos a una penitencia que se consideraba excepcional y única. La Iglesia vivía en aquella época a la espera del cercano fin de los tiempos; no era momento adecuado para crear instituciones penitenciales.

No se trata de que volvamos a aquellas prácticas antiguas, sino de que extraigamos las enseñanzas que puedan ayudarnos a comprender mejor el alcance del sacramento. Señalemos que la Iglesia no se apoyaba, en sus justificaciones de todo esto, en los textos escriturales a que acabamos de referirnos. Retengamos, además, el vínculo entre el bautismo y la penitencia, que sería a menudo conocida como «segundo bautismo». Digamos, en tercer lugar, que la línea de conducta penitencial correspondía a dos situaciones diferentes: por un lado, están lo que hoy llamaríamos pecados veniales, que han de combatirse de manera constante en una vida conforme al bautismo; por otro, los pecados graves que suponen un abandono de la Iglesia, para volver al mundo, serían el objeto de un procedimiento excepcional, que, de la misma manera que el bautismo no puede repetirse, se seguiría en una sola ocasión. Está, por último, claro que el proceso penitencial interesa a la vida de toda la Iglesia, pues es un hecho marcadamente comunitario.

2. La institución de la penitencia pública y única (ss. III-IV)

Durante el s. III la Iglesia se ve en la necesidad de crear una institución capaz de responder al problema planteado por

los cristianos que han caído en faltas graves. La institucionalización, que respondió a una iniciativa de los obispos, fue progresiva. Esta disciplina, rigurosa en extremo, se inscribe sin problema en el marco de la reconciliación antes descrito y pone en juego los aspectos exteriores de la penitencia.

2.1. La entrada en penitencia

Para empezar, el cristiano que llevaba una vida en contradicción flagrante con las costumbres o la doctrina del Evangelio recibía una reprimenda e incluso una denuncia. Si no obtemperaba, era excluido de la comunidad. Si, por el contrario, asentía, entraba en el orden de los penitentes en el curso de una celebración litúrgica solemne que presidía el obispo; le ponían el hábito de penitente y se le declaraba alejado de la Iglesia; su falta, que ya era de conocimiento público, se proclamaba oficialmente. De esta manera, su pecado quedaba «atado». El cumplimiento de su penitencia lo supervisaban los sacerdotes.

Los pecados que se sometían a esta penitencia rigurosa no eran las faltas por debilidad «de todos los días», es decir, lo que llamamos pecados veniales, ni, en principio, los pecados secretos, sino los pecados muy graves que crean confusión en la comunidad, manchan su imagen a los ojos de los paganos y suponen una blasfemia contra la santidad de Dios. Son tres, en concreto: la *apostasía*, la *muerte dada* y el *adulterio*. Bajo el término «apostasía» hay que agrupar todos los pecados relativos al culto a los ídolos, la participación en festividades paganas, la blasfemia propiamente dicha; la muerte dada incluía, además, la violencia en general, la revuelta o los robos muy sonados; al adulterio se sumaban la fornicación, el incesto, etc.

2.2. El cumplimiento de la penitencia

Consistía en ayunos y mortificaciones, e implicaba la participación en liturgias penitenciales. La penitencia podía durar varios años. La comunidad, por su parte, rezaba por los penitentes, que tenían que seguir un procedimiento similar al catecumenado. Por eso se llamaba «segunda penitencia». La Iglesia sustentaba la convicción de que, a medida que el penitente cumplía la penitencia que se le había impuesto, Dios le perdonaba su pecado. El penitente debía dar testimonio de su conversión interior por medio de una satisfacción exterior. Esto no podía hacerse más que por medio de un *trabajo* realizado en el *tiempo*. La Iglesia, por su parte, conduce esta penitencia y le otorga su eficacia «sacramental»: primero «ata» al penitente, a continuación reza con él y por él, para acabar «desatándolo». En consonancia con ello, el penitente es poco a poco reintegrado a la liturgia, primero al fondo del templo y luego asistiendo a partes cada vez más importantes de la celebración.

2.3. La reconciliación

El día de la reconciliación, el penitente ha de cumplir con una nueva confesión ante el obispo, primero pública, luego discreta y, por último, secreta. El obispo impone las manos al penitente y le devuelve el acceso a la eucaristía. Durante el s. IV aparecen los primeros baremos para los principales pecados (Basilio de Cesarea). En el marco de esta penitencia pública se va desarrollando asimismo la confesión secreta ante el sacerdote, que ejerce un papel curativo; confesión que, por otra parte, inicia un acompañamiento espiritual. Con todo, en

esta época, la confesión secreta acompañada de absolución no existía. La reconciliación se reservaba al obispo.

Esta disciplina representaba una gran severidad hacia el pecador. Estaba marcada por el doble principio de la *publicidad* y la *unicidad*. Sólo es posible una sola penitencia, de la misma manera que hay un único bautismo. Una sola vez, según Tertuliano, porque una sola vez era ya demasiado... Al comienzo había pecados que se consideraban *irremisibles*, por lo que el penitente era condenado a penitencia perpetua. Esto no significaba que la Iglesia no tuviese poder para perdonar a quienes los habían cometido, sino que juzgaba que no debía hacerlo por el bien de la comunidad. Con todo, este juicio podía modificarse. Así, por ejemplo, quienes ofrecieron sacrificios a los ídolos durante una persecución en Cartago, en el 250, fueron inicialmente sometidos a la penitencia perpetua; pero, ante la amenaza de una segunda persecución, Cipriano los reconcilia afirmando: «No serán capaces de resistir ante esta nueva prueba si no reciben la fuerza de la eucaristía». El concilio de Nicea (325) determinó que los penitentes fuesen siempre reconciliados en el lecho de muerte.

Esta figura de la penitencia se parece mucho a las prácticas del Antiguo Testamento y del judaísmo contemporáneo. Tanto Tertuliano como Orígenes se refieren a los textos de la Escritura para fundamentar el perdón de los pecados en la Iglesia. Lo más reseñable es el elemento temporal: el proceso penitencial se cumple en *duración*, ya que el pecado que debe destruir ha sido también una conducta duradera; un aspecto que quizá se haya perdido de vista en la actualidad. La penitencia, además, se vive en el seno de la Iglesia: toda la comunidad se compromete en ella con su oración y se sabe afectivamente solidaria con sus miembros sometidos a la penitencia. Pero, al mismo tiempo, iba surgiendo un deseo progresivo de con-

fidencialidad, si no de secreto. Con el paso de los siglos, la indulgencia hacia los pecadores acabaría por primar sobre la severidad ante el pecado.

3. La evolución hacia la penitencia privada y reiterada (ss. VI-X)

A partir del s. VI este sistema penitencial cae en una serie de contradicciones que llevaron a su paulatina desaparición. Los fieles fueron abandonándolo porque lo encontraban demasiado riguroso; reclamaban, asimismo, discreción y secreto en lugar de una publicidad que resultaba odiosa y difícil de soportar. Al mismo tiempo protestaban contra el hecho de que la penitencia fuese única, reclamando que se pudiera reiterar. Los obispos, por su parte, se encontraban en un atolladero pastoral: debían recordar la obligación de la penitencia, pero dudaban si debían darla a personas demasiado jóvenes, «antes de que la juventud pasara». Al mismo tiempo, algunos concedían una segunda penitencia. El resultado más corriente es que una buena parte de la comunidad cristiana vivía un «vacío sacramental» porque la penitencia se había convertido en el sacramento de los moribundos.

Todo ello fue consecuencia de una evolución social y de la idea, más afinada, de que un pecado puede requerir reconciliación sin ser por ello público. La solución vino de la penitencia monástica, en una época en que la estructura episcopal se hallaba en declive, mientras los monjes se comprometían cada vez más en labores pastorales. Añádase el que algunos monasterios, cuyos abades eran en ocasiones obispos, encabezaban la pastoral de verdaderas diócesis. El personaje más destacable es san Columbano, uno de los monjes celtas procedentes de

Irlanda que pasaron al continente. Estos monjes, que practicaban desde luego la confesión pública, conocían asimismo la confesión secreta y la apertura espiritual. En los monasterios confesaban sus pecados a un padre espiritual que no tenía por qué ser sacerdote. Además de ser secreta, esta confesión admitía la repetición; el siguiente paso fue que los monjes se la propusieron a los fieles.

Junto con ella aportaban una nueva lista de faltas, la de los siete pecados capitales: soberbia, avaricia, envidia, intemperancia (o gula), lujuria, ira y pereza. Señalemos un par de cosas: primero, que «capital» aquí no significa «muy grave», sino «cabecera, cabeza de capítulo» en la lista de los pecados; es decir, que hay siete capítulos, encabezados por las faltas mencionadas, en los que se encuadra toda la gama de los pecados. La lista, por cierto, servía para el examen de conciencia de los monjes. Segundo, que no se trata sólo de pecados exteriores, sino también de pensamiento, como la soberbia o la envidia, y otros que se sitúan a mitad de camino entre lo íntimo y lo manifiesto. La lista, desde luego, da fe de un afinamiento de la conciencia.

El cambio de disciplina se produjo a lo largo de tres siglos y en dos etapas sucesivas. En un primer momento los monjes, algunos de los cuales no eran sacerdotes, confesaban sin dar la absolución. Sirviéndose de los baremos de los principales pecados que aparecían en los manuales penitenciales, indicaban una penitencia –«penitencia tarifada», solía decirse– que se cumplía siempre en duración, pero no necesariamente de manera pública. Una vez terminado el período de penitencia impuesto, el penitente podía acercarse de nuevo a la comunión. De manera que la liturgia de la reconciliación seguía siendo materia exclusiva del obispo para la conclusión de la penitencia pública.

Ante el éxito de la penitencia privada, los obispos se inquietaron. En la época carolingia trataron de restablecer la penitencia pública, pero, al mismo tiempo, le daban carta de naturaleza a la penitencia privada al establecer el principio: «A pecado público, penitencia pública; a pecado secreto, penitencia secreta». La penitencia secreta fue la que al final ganó la batalla. El motivo: que la evolución social llevó progresivamente el pecado al terreno de lo secreto.

En una segunda etapa (a partir del 950) se constata la aparición de una liturgia de la reconciliación o de la absolución, dada inmediatamente después de la confesión. Los sacerdotes comenzaron a confesar como lo hacen ahora, hecho que estuvo pleno de consecuencias. Y es que, si en un principio los monjes sólo ejercían la liturgia de la entrada en penitencia, al final se hicieron cargo también de la conclusión de esta y de la reconciliación final. La duración dejaba paso a la inmediatez. Seguía, desde luego, imponiéndose una penitencia, pero lo cierto es que fue aligerándose cada vez más. La dimensión durativa de la penitencia acabó, así, por borrarse.

La mutación penitencial de la Alta Edad media fue un acontecimiento decisivo, no sólo en la historia del sacramento, sino también en la evolución cultural de Occidente. Un nuevo modelo de conciencia estaba reemplazando al antiguo. El cambio de catálogo de pecados es un signo manifiesto de ello. La iniciativa se debió a la acción conjunta de la demanda de los fieles y la propuesta de los monjes. Los obispos se sumaron enseguida al movimiento, al principio con reticencia. Sin embargo, la Iglesia reconoció como disciplina legítima del perdón de los pecados un sistema nuevo que hacía del

sacramento algo atractivo y deseable. En ese movimiento, los aspectos interiores del sacramento y el secreto son los que triunfaron en la práctica. La repetición de la confesión instauró una nueva forma de duración en la lucha contra el pecado. Y, en esa misma dinámica, la práctica del sacramento se fue extendiendo progresivamente al dominio de los «pecados cotidianos» o veniales.

4. La evolución de la práctica de la penitencia privada a partir del s. XII

Fue santo Tomás quien elaboró la teología de la nueva disciplina en una síntesis muy equilibrada. No olvidó, en primer lugar, las enseñanzas de la Iglesia antigua, según las cuales el perdón de la Iglesia no puede suplir a la conversión personal: la Iglesia sólo reconcilia a aquel cuya penitencia ha madurado ya. Pero, si se da el caso, si el pecador ha llegado a una actitud de caridad perfecta ante Dios, es que ha entrado de nuevo en la gracia de Dios. ¿Para qué sirve, entonces, la absolución sacramental? Aquí cabe decir lo mismo que respecto del bautismo: la justificación del catecúmeno puede anticipar la celebración del sacramento, pero no puede darse sin el voto que este supone. El pecador penitente y contrito no puede ser justificado sin el voto de su confesor, a ser posible un sacerdote. El proceso del arrepentimiento se cumple ya bajo el efecto de la gracia del sacramento, desde que madura el deseo de confesarse. En efecto, el hecho de someterse a este penoso trámite es signo de una conversión sincera. Conversión interior y encuentro sacramental constituyen, pues, una unidad. Ciertamente, todos los actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción, reciben la gracia de la absolución eclesial

dispensada por el sacerdote. Tal fue el espíritu con que la Edad media comprendía la confesión hecha ante un laico, como le ocurrió a san Ignacio de Loyola en el sitio de Pamplona: al no tener un sacerdote a su disposición, Ignacio realizó todos los actos del sacramento de los que era capaz, poniendo de manifiesto, por medio de un reconocimiento muy oneroso, que tenía el voto del sacramento.

Lamentablemente en el s. XVI la filosofía del franciscano Duns Scoto vino a romper esa hermosa unidad. Según Scoto, hay dos vías de penitencia: una, la difícil y costosa, que requiere la conversión y el amor perfecto; la otra, más fácil, que depende del sacramento, siempre a condición de que no le pongamos obstáculo. Esta condición es importante: no puedo recibir el sacramento si creo que voy a perseverar en mi pecado. Dado que esta vía es la más segura, fue también la recomendada por la Iglesia, que la prescribió una vez al año. La disyunción sería, en la práctica, motivo de ambigüedades.

El concilio de Trento hizo suya, en lo esencial, la doctrina de santo Tomás, aunque en la práctica dio muestras de una evolución radical. Para el Concilio, el caso normal y normativo no es ya, como en santo Tomás, aquel en que el penitente llega justificado al sacramento, pues esto sólo ocurre de vez en cuando. El caso más común es el del penitente que acude con una contrición muy insuficiente, pues se genera más en el miedo egoísta de las penas ocasionadas por el pecado que en el amor de Dios; esta variante de la contrición se llama «atrición», y, para convertirse en contrición, ha de pasar por la confesión. Esto significa que, gracias a la confesión sacramental, mi conversión madurará hasta convertirse en una verdadera contrición. Hay también una manera defectuosa, mínima, consistente en que, si a la atrición se le suma la confesión, se llega

automáticamente a la contrición aunque no haya cambiado la disposición del pecador. Esto, desde luego, podía desembocar en una degradación del sacramento, en «una gracia barata».

Así es como se explican los grandes debates entre *contricionistas* y *atricionistas* en los ss. XVII y XVIII, que se reflejan en las *Cartas provinciales* de Pascal y su polémica contra los jesuitas. Estamos, una vez más, ante el debate entre el *rigorismo* y la *indulgencia*. Los jansenistas eran favorables al rigor, y los jesuitas a la indulgencia. En el plano doctrinal los rigoristas contaban con una mejor teología, pero en el pastoral son los atricionistas los que tenían razón. Los contricionistas eran muy exigentes en materia de conversión y negaban la absolución a los «habitudinarios», esto es, aquellos que habían adquirido la costumbre de cometer un determinado pecado hasta el punto de que ya no renunciaban a él. Los atricionistas estimaban que, para luchar contra el mal, representaba una ayuda la confesión reiterada de los mismos pecados. San Alfonso María de Liguorio, el gran moralista del s. XVIII, pasó del campo de los rigoristas al de los indulgentes bajo la presión de la práctica en el confesionario. Señalemos asimismo en estos debates el peligro de una sobrepuja psicológica purificadora de los sentimientos de contrición experimentados, frente a una actitud de caridad espiritual que siempre acaba por escapar a nuestras conciencias. La indulgencia pastoral pondrá siempre el acento sobre el acto de la confesión regularmente reiterado como signo válido de una vida cristiana ferviente y en lucha contra el pecado.

Desde el s. XIX vivimos bajo la figura de la confesión frecuente, a la que incita la Iglesia, incluso para los pecados veniales. Podemos distinguir en este punto entre la confesión necesaria para el levantamiento de la falta y la confesión por devoción, que tienen sentidos muy diferentes. Pero la prác-

rica del sacramento ha podido conocer cierta esclerosis por el hecho mismo de su repetición y de su facilidad; hablo del consabido esquema: una confesión a menudo superficial y repetitiva sobre la base de una lista de pecados formal y legalista, una exhortación aplicable a todos los casos por parte del sacerdote, una absolución inmediata, una penitencia irrisoria. El sacramento pierde entonces valor, mientras que son muchos los fieles que precisan un auténtico proceso de reconciliación. La figura del sacramento se diría, así, completamente desprovista del significado que debería tener. No se parece en nada a las reconciliaciones familiares, conyugales y profesionales, que tan necesarias son. Y no basta, para quedarnos conformes, con invocar la pérdida del sentido del pecado en nuestro tiempo. La Iglesia marcha retrasada en relación con las evoluciones de la conciencia contemporánea y sus demandas. Es cierto que algunas consignas han podido interpretarse como injerencias indebidas del sacerdote en la intimidad de las conciencias. Y, para terminar, no podemos tampoco olvidar las torpezas cometidas.

IV. Conclusiones de cara al futuro

La reconciliación no es un «extra» en la vida cristiana. Desde el lado del hombre, está sujeta a un constante devenir, siempre en tela de juicio (lo que no es de extrañar, dado que una vida de comunión en el amor no es algo que se produzca sin más); desde el lado de Cristo, la reconciliación es un modo de llamar a la misma salvación. El misterio de su muerte y resurrección no tiene, de hecho más que un fin: establecer la paz entre Dios y los hombres. Como Hijo de Dios, Cristo cumple, en provecho nuestro, toda la iniciativa del ofendido que no se contenta

con dar el primer paso hacia su ofensor, sino que da todos los pasos necesarios para llegar a él. Pero aún hace algo más, al dar asimismo, como primero de la cordada, los pasos precisos para que el hombre avance en el camino de retorno a Dios. Y lo hace, no dispensándonos de la labor que nos corresponde, sino otorgándonos la posibilidad de «convertirnos» con plena libertad y volver así a encontrar la amistad divina.

El sacramento de la reconciliación pone la salvación al alcance de los creyentes en la Iglesia. Hemos comprobado que, a pesar de los distintos cambios de decoración, por así decir, en la disciplina penitencial a través de las épocas, se trata siempre de la misma oferta y del mismo don. Ahora bien, de igual modo que los siglos pasados han sabido adaptar una y otra vez las figuras del sacramento para responder a las demandas de los fieles, así debe la Iglesia de nuestros días hacer de nuevo *atractivo y deseable* este sacramento. Ya hemos visto la gran libertad con que ha podido renovar la figura del sacramento y, cuando ha sido preciso, permitir diversas formas complementarias.

A decir verdad, la labor se ha iniciado con la dinámica del Vaticano II, si bien hay que reconocer que la desafección respecto a este sacramento no se ha frenado de modo significativo. Dos son los aspectos cuyo valor se ha realzado: la dimensión comunitaria y la personal del sacramento. En una y otra vuelve a encontrar el proceso penitencial su arraigo antropológico, así como el vínculo entre la reconciliación con Dios y la reconciliación fraterna.

Las celebraciones comunitarias del sacramento de la reconciliación ofrecen una excelente ocasión para profundizar en el sentido del pecado y tomar conciencia de su dimensión comunitaria y social. Por otra parte, un examen de conciencia realizado a la luz de un texto del Evangelio suele ser muy preferible al realizado con la ayuda de una lista de pecados. Estas celebraciones

reproducen de algún modo, en la distancia, las que tenían lugar en la Iglesia antigua, cuando se pedía perdón por los pecados de toda la comunidad en el momento de presentar a los penitentes de esta ante la misericordia de Dios. De modo que lo que se perdió con el paso a la disciplina secreta vuelve a encontrarse pero con pleno respeto a la conciencia de cada cual. La figura del sacramento abandona así un individualismo exagerado y recupera su dimensión eclesial. Pero, eso sí, sin abandonar la dimensión personal, puesto que se mantiene la posibilidad de que confesión y absolución sean individuales: es la segunda forma del sacramento según el rito de Pablo VI (1973). El problema aparejado a estas celebraciones es que el tiempo consagrado a la monición y a la confesión es mínimo. Lo ideal sería poder vivir este sacramento en dos tiempos, por ejemplo durante la Cuaresma: una primera vez, de manera comunitaria, en una celebración de apertura de la reconciliación, y una segunda, en la que se estableciese el diálogo secreto con el sacerdote.

La liturgia personal del sacramento se ha revitalizado, por iniciativa de Pablo VI, sobre todo, al hacerse posible que se realice sobre una página de las Escrituras. La reconciliación de un solo penitente es la primera forma, y siempre la más corriente, de este sacramento. La sustitución, bastante generalizada, del horrible confesionario por el despacho parroquial, donde confesor y penitente (que puede escoger sentarse o ponerse de rodillas) pueden establecer una relación personal en un diálogo auténtico, constituye una excelente reforma¹³.

¹³ Algunas personas prefieren siempre el confesionario, que les parece mejor para guardar el anonimato. Se cuenta que, no hace mucho, algunos penitentes escogían a un determinado sacerdote porque estaba ciego. Aunque, por supuesto, hay que respetar estas exigencias, no se las puede considerar un bien en sí mismas. Tengo experiencia de algunos confesionarios en los que no me era posible distinguir ni la edad ni el sexo del o de la penitente. En esas condiciones no es posible mantener un diálogo digno de ese nombre.

Este marco permite al penitente comunicar desde la verdad lo que tiene peso en su vida y, al sacerdote, ofrecer una exhortación espiritual adaptada y creadora. Con ello, el diálogo del sacramento, que con excesiva frecuencia se había convertido en un intercambio formal de una lista de pecados y una rápida absolución, recupera toda su consistencia. Estamos, pues, ante un sacramento cuyo desarrollo esencial consiste en un diálogo que nada tiene de predeterminado. La posibilidad abierta de que cada fiel sea escuchado con pleno respeto a su conciencia y reciba ayuda en los aspectos en que la precise constituye sin duda un bien para la Iglesia, que al patrimonio de esta pertenece. Ello se ha visto, además, apoyado por otras formas de «acompañamiento», no sacramentales, que ayudan a los fieles a encontrar su libertad ante Dios y a comprometer sus vidas. Dado que vivimos en una sociedad en la que domina la soledad, tal aspecto no debe ser descuidado en provecho de otros ministerios.

Desde otra perspectiva, dicho diálogo es muy exigente para el sacerdote, que debe tener unas cualidades teológicas y espirituales a la altura de lo que se requiere, y haber recibido la formación adecuada. Es obvio que la renovación del sacramento de la penitencia dependerá en gran medida de los sacerdotes, de la calidad de su acogida, de su competencia respetuosa y de su sentido espiritual. En algunos lugares de peregrinación, como Lourdes o La Salette, así como en las grandes ciudades, se pueden encontrar lugares de atención, con horarios establecidos, donde algunos sacerdotes pueden disponer de algún tiempo para escuchar a los penitentes. Debemos abandonar, tanto como sea posible, la administración «en serie» del sacramento, así como las prisas de las vísperas de fiesta, para encontrar ese momento de gracia y disponibilidad cuando nada es más importante que el encuentro.

Vale la pena recoger aquí la nueva fórmula de la absolución:

«Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz. Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Apéndice: Dos consecuencias de la penuria de sacerdotes.

1) El ritual de la penitencia de Pablo VI prevé una tercera forma del sacramento que, en caso de necesidad, entraña una absolución *colectiva*. La necesidad viene ocasionada por la presencia de un gran número de fieles que, con motivo de una gran fiesta o en un lugar de peregrinación, no pueden ser oídos en confesión uno por uno. Roma estimó más tarde que los sacerdotes se permitían esta posibilidad con excesiva facilidad. Por ello, a raíz del sínodo de obispos sobre la penitencia, en 1983, los requisitos para ello se volvieron más severos, quedando reservado a los obispos el determinar si se cumplen las condiciones necesarias. En cualquier caso, siempre que un fiel se sienta culpable de un pecado verdaderamente grave, debe confesarlo lo antes posible.

2) Otro caso particular se presenta en la actualidad en las clínicas y hospitales, donde los sacerdotes son cada vez más escasos, por lo que son muchos los laicos que han de cubrir las labores de capellanía. Estos visitan a los enfermos, hablan con ellos, les llevan la comunión...; se crea de este modo una relación que a veces desemboca en auténticas confesiones. Pero, evidentemente, el laico no puede dar la absolución. ¿Cómo, pues, interpretar esta situación desde el punto de vista sacra-

mental, dado, además, que en un gran número de casos llamar a un sacerdote es imposible? Podemos hablar, al respecto, de una celebración incompleta del sacramento, y que nos trae a la mente las confesiones ante laicos de la Edad media, así como las confesiones a monjes cuando aún no podían dar la absolución. El hecho es que el penitente ha cubierto las diligencias que a él corresponden, en especial la contrición y la confesión. No es culpa suya si la Iglesia no puede facilitarle la absolución de un sacerdote. En lugar de este, la Iglesia le ha enviado a un ministro laico en quien ha depositado su confianza. Las personas enfermas pueden vivir la gracia de la reconciliación a través de estas confesiones, algo que estos laicos pueden transmitirles, del mismo modo que pueden darles la comunión a quienes así se hayan confesado.

La unción de los enfermos, ternura de Dios hacia la humanidad que sufre

La unción de los enfermos es, de alguna manera, el pariente pobre de los sacramentos. Se habla poco de él, sin duda porque nos recuerda una situación difícil en la que quisiéramos no reparar. La Iglesia, por lo demás, no lo impone como sacramento necesario para la salvación. Todo lo relativo a la unción se descuida tanto que podríamos concluir que está a punto de extinguirse.

Este sacramento responde y corresponde a un aspecto esencial de la condición humana, al que ninguno de nosotros habrá de escapar: el padecimiento de la enfermedad y la amenaza de la muerte. Resultaría, pues, sorprendente que la Buena Noticia que conocemos como Evangelio no nos propusiera más que palabras ante estos hechos; lo cierto es que pone a nuestra disposición un sacramento misteriosamente ordenado a nuestra cura. Hay que entender bien este último término, pues de lo que se habla es de la curación definitiva de la totalidad de nuestro ser, considerado en su doble aspecto de cuerpo y de espíritu, es decir, de nuestra salvación. La unción de los enfermos es, pues, un sacramento del Espíritu Santo, ordenado a nuestra salvación, y cuya acción se simboliza con la unción medicinal del óleo o aceite.

Son numerosas las cuestiones que al respecto se plantean. El sacramento nos recuerda, para empezar, la condición del hombre, sometido a la enfermedad y a la muerte (sección primera); está, por otro lado, la duda de si fue instituido por Cristo (sección segunda); como en el caso de la reconciliación, la unción ha conocido figuras diversas a lo largo de la historia (sección tercera); por último, nos preguntaremos cuál es su sentido y cómo hemos de vivirlo (sección cuarta).

I. Enfermedad y muerte en la condición humana

El ser humano está naturalmente sometido a la enfermedad. Como todos los demás seres vivos, ha de morir; pero, de entre todos ellos, es el único que lo sabe. Esta doble condición: la enfermedad y la muerte, marca toda su vida. La preocupación por la salud habita continuamente al ser humano, que cada vez se muestra más dispuesto a gastar en ella más dinero. En cuanto a la muerte, por más que tratemos en la actualidad de no pensar en ella, no hay modo de esquivarla. Si bien no toda enfermedad conduce sin más remedio a la muerte, sí es verdad que cualquier afección sería connota el riesgo de que acaezca. La debilitación repentina de nuestro estado físico y el trastorno de nuestras condiciones de vida provocan en nosotros incertidumbre ante el porvenir, en el cual la idea de la muerte está latente. Ciertas reflexiones sobre cómo ha evolucionado la percepción de la enfermedad y de la muerte en nuestras sociedades nos ayudarán a verificar el alcance de este sacramento. Veremos que ha habido variaciones impresionantes, a pesar de las cuales no es difícil señalar algunas constantes que permanecen.

1. La enfermedad en la sociedad tradicional

Si nos situáramos en el mundo occidental antes de que la medicina científica comenzara a abrirse paso, la enfermedad daría lugar a una definición del todo subjetiva, pues era solamente a partir del malestar, de la pérdida de fuerzas o del dolor cuando podía hablarse de enfermedad. Los distintos síntomas permitirían solamente una clasificación difusa de las diversas afecciones. En aquellos tiempos, la falta de toda investigación rigurosa impedía concebir la idea de enfermedad latente o que pudiese tener estados de latencia, así que la enfermedad no se reconocía como tal hasta que se manifestaban sus síntomas, cuya desaparición se interpretaba, en consecuencia, como curación, sin que se contemplase la posibilidad de que pudiera simplemente tratarse de una remisión, de un período de tregua. La tuberculosis, por ejemplo, se interpretaba como una serie de incidentes discontinuos que podían acabar en una «tisis galopante». De modo que la gravedad de una enfermedad se evaluaba según el estado en que dejaba al enfermo y según el modo en que este reaccionaba ante la prueba, que era un auténtico misterio, de resultado imprevisto y durante la cual se corría el riesgo de «ver la muerte de cerca». Hubo que esperar a finales del s. XVIII para que «la medicina saliera de la palabrería y se asentara en la anatomía patológica» (H. Péquignot)¹.

Casi hasta finales del s. XIX la situación social de la enfermedad estuvo marcada por el hecho de que quienes la padecían solían ser jóvenes, ya que la esperanza común de vida era muy breve (en torno a los veinticinco años). La tasa de mortali-

¹ Me inspiró, para este punto, en un sugestivo artículo de H. PÉQUIGNOT, *Les maux d'hier et d'aujourd'hui*, *Lumière et Vie* 86 (1968) 3-24.

dad infantil era altísima; las hambrunas, la malnutrición y las enfermedades contagiosas hacían estragos. Por lo común las enfermedades eran agudas y cortas; no era raro morir al cabo de unos días o semanas, o bien curarse con la misma rapidez. A esto, así como a la falta de tratamientos específicos, se debía el que raramente se hospitalizara a los enfermos. La enfermedad, por tanto, se trataba en casa, en el medio familiar y social de quien la padecía. Aún no existía lo que podemos llamar «mundo de los enfermos».

En una sociedad natural se busca antes el *sentido* de una enfermedad que su causa y por lo general se confunden ambos dominios. No estaba, en efecto, claramente establecida la diferencia entre lo médico propiamente dicho, que se movía en el ámbito de la anatomía y la fisiología, por un lado, y la responsabilidad global del enfermo, así como la posibilidad de que intervinieran fuerzas sobrenaturales, por otro. No se distinguía entre enfermedad natural y posesión demoníaca, como queda patente en los evangelios.

2. La cuestión del sentido de la vida

La respuesta a la cuestión del sentido de la enfermedad, en aquellos tiempos, era muy a menudo errónea, por su excesiva inmediatez. Sin embargo, la reflexión sobre el sentido que pueda atribuírseles a la enfermedad y, más aún, a la muerte es típicamente humana, y, como veremos, vuelve a la superficie en un contexto muy diferente. Esa misma búsqueda se hace presente en las interpretaciones religiosas, que, por desgracia, que puedan estar, expresan la preocupación

innata en el ser humano por discernir el sentido de toda experiencia vivida. Démonos cuenta de que la enfermedad es una prueba para el hombre en su conjunto, por lo cual es la totalidad de una existencia y de un destino lo que pone en cuestión. *El sentido de la enfermedad reclama una respuesta, que, hasta cierto punto, aún está por concretarse y que puede en gran medida depender del ejercicio de nuestra libertad; nos obliga, además, a situarnos al menos en la vía de preguntarnos por el sentido que le damos a nuestra vida.* Nuestro mundo moderno ha salido sólo en apariencia de este género de preocupaciones, pues sigue igualmente afrontando la cuestión del sentido.

Estas frases pueden resultar provocativas y demandan cierta explicación. Hablar de libertad en el ámbito de la enfermedad y, más aún, de la cercanía de la muerte, situaciones ambas, sobre todo la segunda, en que las dificultades físicas y mentales pueden impedir su ejercicio en todos los aspectos, puede parecer extraño. ¿No estamos hablando de situaciones contrarias a lo que entendemos como libertad? El sufrimiento moral y físico se impone sin dejar lugar a ningún tipo de elección. La inmediatez de la muerte contradice por completo nuestro deseo fundamental de vivir cueste lo que cueste. Dejando a un lado el suicidio, la muerte se halla en las antípodas de la libertad.

Ahora bien, la libertad a la que nos referimos no es, desde luego, el simple libre arbitrio que el enfermo no puede ejercer más que para cosas insignificantes; lo esencial de su situación está en manos de su familia y de los médicos. Se trata, en lugar de eso, de la orientación fundamental del corazón, de la disposición profunda de la persona, de su relación con la totalidad de su vida, con los demás y con los valores de que ha querido dar fe. Este polo, el más profundo de nuestra personalidad, se

halla en el límite entre nuestra conciencia y nuestro inconsciente; pero vive en su propia trascendencia mientras subsista la actividad cerebral; y algunos testimonios muestran que sigue estando ahí, aun cuando el enfermo no sea ya capaz de comunicarse por medio de ningún signo exterior. Hay motivos en la actualidad para ayudar a ese polo a subsistir tanto tiempo como sea posible, en particular por medio de cuidados paliativos. Pues bien, es precisamente en ese nivel en el que se sitúa la capacidad última, que cada cual conserva, de «vivir su muerte», es decir, de asumir una postura propia ante lo que ha sido su vida. Por paradójico que pueda parecer, el final de nuestra vida es el momento en que nos sentimos impulsados a hacer de ella una suerte de gavilla y a intentar darle un sentido. Más allá de toda introspección psicológica, ese es el último acto de nuestra libertad.

3. La enfermedad en la sociedad científica y médica moderna

Es difícil situar en una fecha exacta el paso de la situación tradicional al nuevo estado de cosas creado por el progreso de la medicina. Si hay siempre un retraso en la difusión, a todos los estratos de la población, de las posibilidades que abren los descubrimientos científicos, más aún se dilata en el tiempo la resonancia que estos alcanzan en las mentalidades. Aunque el cambio de dirección se acabó de producir en nuestras sociedades occidentales a comienzos del s. XX, el verdadero salto hacia delante podemos situarlo en torno a 1940, tanto por el descubrimiento de nuevos remedios (sulfamidas, antibióticos) y el desarrollo de las posibilidades quirúrgicas, como por la popularización generalizada de los cuidados en hos-

pitales y clínicas, cada vez más numerosos, más importantes y más especializados. Así que la toma de conciencia de que se iniciaba una nueva etapa para el modo en que la sociedad asume a sus enfermos es muy reciente. En Francia, la creación en 1945 de la Seguridad Social es el corolario significativo de esa evolución.

Los éxitos espectaculares de la medicina han tenido, en efecto, una repercusión muy precisa en la figura de la enfermedad. Los enfermos son hoy, en su gran mayoría, personas de edad avanzada y aquejadas de males crónicos o que evolucionan con lentitud. La medicina mantiene vivos a los enfermos a los que no puede restablecer por completo; de manera que es ella misma la que crea a su propia clientela, si así podemos expresarlo, multiplicando el número de enfermos en nuestra sociedad. Es un hecho que la medicina estabiliza determinadas afecciones o insuficiencias en pacientes que ya no son enfermos en el sentido tradicional de la palabra, puesto que su vida ya no está en peligro inmediato, aunque estén más o menos impedidos, sometidos a controles constantes y, en algunos casos, apartados de la vida llamada «normal». Además de todo ello, la medicina rastrea a enfermos que no se sabían tales, gracias a los esfuerzos preventivos, lo cual ha supuesto que se incluya en el universo de los enfermos a personas que venían considerándose sanas. Y no sólo eso, pues en la actualidad vemos nacer la medicina de la predicción, capaz de evaluar los riesgos de cada uno para poder prevenirlos. La medicina, por último, prolonga considerablemente la vida; si antiguamente las personas de entre setenta y ochenta años eran auténticos ancianos, hoy son muchos quienes, con esas edades, no sólo se valen por sí mismos, sino que siguen en activo y con capacidad emprendedora. Cada vez hay más centenarios. Se está creando una sociedad de viejos.

Este estado de cosas entraña todo tipo de consecuencias económicas, sociales y culturales. El presupuesto que cualquier Estado destina a la salud crece de manera exponencial; la consecuencia es que el problema de la financiación de las cargas sociales se replantea año tras año sin que se dé con una solución permanente. En el plano social, la enfermedad ha generado un «mundo de enfermos», que viven largo tiempo en la segregación de los hospitales, verdaderas ciudades dentro de la ciudad, con sus leyes y costumbres, y a las que quienes están fuera son cada vez más ajenos. La enfermedad es, así, para quien la sufre, un estado prolongado, a veces definitivo; de ahí que algunos hayan incluso hablado de un «modo de vida». Aunque también ha ocurrido que la enfermedad ha ido ganándose un lugar cada vez más destacado en las preocupaciones cotidianas, en la conciencia de los sanos.

La estabilización y la domesticación parcial de la enfermedad han contribuido a desvincular a la enfermedad, al menos en parte, de la muerte. Estar enfermo ya no significa correr el riesgo probable de morir, lo cual no significa que la enfermedad haya dejado de vivirse con angustia. Se observa, de hecho, un desplazamiento de la angustia de la muerte hacia la enfermedad (J. P. Valabrèga). De igual manera, el antiguo temor religioso del purgatorio se ha convertido en el temor al período final de nuestra existencia, cuando podemos pasar a la situación de dependencia y a una pérdida humillante de las facultades (D. Hervieu-Léger). «La salud se ha situado exactamente en el lugar que antes ocupaba la salvación, y la fe médica colma en buena medida el vacío dejado por la desafección de las grandes religiones instituidas, en las cuales ya no creemos»². Las tradiciones antiguas integraban

² E. LAPLANTINE, *De l'anthropologie médicale à la théologie de la guérison*, Payot, París 1986, 375.

la salud en la salvación, como comprobamos que ocurre en los evangelios. Por una suerte de inversión, vemos hoy que la idea de salvación se reduce a la de salud.

4. El remedio y la curación: médicos y medicinas

La reacción inmediata ante la enfermedad es buscar la cura; tal es la vocación de los médicos y el objetivo de tratamientos que son cada vez más eficaces y complicados. La considerable evolución de la técnica tiene su inevitable impacto sobre la relación entre el enfermo y el médico. El diálogo entre buenas personas, trufado de consejos alentadores y concluido por una serie de prescripciones predecibles sigue dándose en la actualidad, pero ya no basta más que para los casos benignos. Desde que todo se ha hecho más «serio», el generalista –a partir del diagnóstico, del que a menudo depende la suerte del enfermo– envía al paciente al especialista o incluso al hospital. Allí el enfermo ha de experimentar una sumisión absoluta, inquietante y en gran medida anónima a una larga serie de exámenes cuya razón de ser y cuyos resultados se le escapan casi siempre. Otras personas saben mejor que él cuál es su estado y él nunca tiene la certeza de que le estén diciendo (toda) la verdad. A partir de ahí comienza la fase de los tratamientos más o menos intensivos. Privado de su libertad corriente por la hospitalización, asumidas por otros las consecuencias financieras y técnicas de su ingreso, al enfermo ya no lo tratan como a un individuo responsable y capaz de tomar sus propias decisiones, que con frecuencia se adoptan en el curso de diálogos furtivos entre los médicos y la familia. El paciente corre el riesgo de convertirse en un extraño de su propia situación, y, durante un período más o menos prolongado, a veces defi-

nitivo, es arrancado de su red de relaciones humanas, de su familia y de su trabajo.

Estos tratamientos, fruto de un progreso constante y prodigioso, consideran cada vez más el cuerpo humano como un objeto científico al que se aplican modelos teóricos muy elaborados que estudian las causas (modelos etiológicos) de la enfermedad y las causas de la curación (modelos terapéuticos). Dependiendo de que la enfermedad se considere debida a una causa interna u ocasionada por un agente exterior, se adoptará una terapia diferente. El importante libro de François Laplantine, al que nos referimos aquí, analiza estos distintos modelos.

Pero los hechos son testarudos y la investigación médica desemboca hoy en una paradoja: los progresos de la medicina se han debido, sin que quepa la menor duda, a la separación tajante entre medicina científica y concepción religiosa. La interferencia o la mezcla entre los puntos de vista de una y otra ha sido, durante largo tiempo, la causa de que se estancara la observación médica. El progreso se produjo cuando el vínculo tradicional entre la enfermedad, el mal y lo sagrado se rompió. Y, sin embargo, la investigación más reciente muestra que las cosas no son tan sencillas como se creía. Tanto la medicina propiamente dicha como la «psicología de las profundidades» han sacado a la luz las interacciones entre lo psíquico y lo físico, así como el papel oscuro y oculto de la actitud de libertad en la manera en que cada individuo asume y vive su enfermedad. A tantos enfermos, otros tantos comportamientos diferentes. La reconsideración experimental de la unidad psicosomática del ser humano plantea bajo una nueva luz la cuestión del sentido de la enfermedad, puesto que, en cierta

medida, la enfermedad es un comportamiento humano. La enfermedad, en efecto, no es una mera cosa, sino un acontecimiento en el cual la persona tiene su parte, y no sólo porque puede ser resultado de su comportamiento anterior (pensemos en los fumadores que sufren de cáncer), sino, mucho más, porque ante la enfermedad el ser humano adopta siempre una determinada postura: negarse a mirar de frente la realidad, rebelarse o sentirse víctima de una injusticia (¿por qué a mí?), aceptar lo que ocurre con valentía, luchar denodadamente por la curación o dejarse vencer de antemano. Un médico alemán afirmaba con rotundidad: «La enfermedad tiene un sentido; nos formula una exigencia, ejerce una función en nuestra vida humana, es un hecho humano en el pleno sentido de la palabra» (A. Jores).

De ahí la nueva tensión que ha surgido entre dos actitudes aparentemente contradictorias. Por un lado, el hecho de que la organización actual de la sociedad ante el problema de la salud, espejo de la mentalidad dominante, tiende aún, de manera acentuada, a evacuar toda cuestión de este tipo; la enfermedad, según esto, es un mal objetivo, que, como tal, carece de sentido existencial. Por otro, el enfermo sigue siendo un ser humano único, sabe que no hay más que una vida que vivir, y, no basándole con conocer las causas técnicas de su enfermedad, se plantea siempre la cuestión de las «razones últimas»; dicho de otro modo, no le interesa solamente el *cómo* de su enfermedad, sino, sobre todo su *porqué*. Esta cuestión, tan antigua como la humanidad, vuelve a salir a flote en la actualidad, con independencia de la multiplicidad desmesurada de necesidades terapéuticas y de la proliferación de técnicas para cubrirlas. El hombre que sufre necesita ser capaz de integrar su enfermedad

en el universo de sentido que constituyen sus relaciones familiares y sociales, así como sus convicciones religiosas. En este plano ya no funciona la separación simplista entre cuerpo y alma. La abstracción técnica resulta decepcionante y la cadena de incongruencias se hace insoportable.

Así es como se explica el que se mantengan o incluso el que se revitalicen prácticas de «medicina popular», tales como la descrita por François Laplantine a propósito de la peregrinación de las gentes del monte Pilat, en el Macizo Central de Francia, a la Capilla de San Sabino:

«La medicina científica se ha constituido como disciplina objetiva liberando y dando autonomía a lo biomédico, por una progresiva emancipación de lo social, sobre todo, de ese aspecto de lo social que es el hecho religioso. Pues bien, tanto desde la perspectiva de la religión posconciliar como de la medicina contemporánea, la memoria popular de las gentes del Pilat está confundiendo lo que debiera seguir separado, cuando ven en san Sabino a un sanador y a un protector al mismo tiempo. Pero el hecho es que la religión de nuestros días se está empeñando, con su modo de ver, en una doble ilusión: la ilusión de la extraterritorialidad del mismo discurso religioso, y la ilusión de que es posible anunciar la salvación sin incluir a la salud en ello. En cuanto a la medicina actual, si bien es innegable su progreso gracias al descrédito de los agentes patógenos mágico-religiosos (divinidades, genios, hechiceros), esto ha sido a costa de descontextualizar culturalmente la enfermedad y de ocultar los vínculos que la enfermedad mantiene con la sociedad»³.

³ Ib, 359.

Dicho con otras palabras, la medicina popular le recuerda a la medicina científica que la relación con lo social, y habría sin duda que añadir: con lo *humano*, es también una dimensión constitutiva de la enfermedad. Ahora bien, la integración religiosa está ligada a la integración humana, de la cual es expresión totalizadora. El pasaje de Laplantine incluye una afirmación profundamente cristiana: el hecho de que existe un vínculo entre *salvación* y *salud*. Se comprende entonces –lo que no equivale a justificarlo– el éxito de las medicinas populares que intentan proporcionar una «respuesta integral» a insatisfacciones que no son puramente somáticas, sino asimismo psicológicas, sociales y también espirituales. Acaso lo adecuado sería que estas prácticas, tan diferentes entre sí, dejaran de estar en conflicto, siempre, claro está, que no se abandone la medicina científica en beneficio de supuestos remedios primitivos, lo cual supondría un retorno a la confusión, y no a la deseable complementariedad. El hecho es que, junto a la medicina científica, hay un dominio, a la vez viejo y nuevo, que sigue conservando su independencia en virtud de una acción situada en otro plano, que concierne no ya al caso médico en sí, sino al tratamiento del ser humano en cuanto tal. Hablamos, pues, de una terapia que se sirve de remedios; remedios originales que forman parte de una simbología encaminada a la salud total, es decir, a la salvación del hombre entero.

En este nivel es donde hay que entender la unción de los enfermos que la Iglesia ofrece. Con toda razón podemos llamar «remedio» a esta unción con aceite. Remedio que no trata de competir con la farmacopea moderna, pero que simbólicamente –en el sentido fuerte del término «símbolo»⁴– se apropia del vocabulario de los remedios medicinales. Ya con

⁴ Cf anteriormente, pp. 25-34

anterioridad hemos encontrado diversos simbolismos del uso del aceite en la historia de la humanidad. El aceite era –y sigue siendo, en algunos casos, como el uso del aceite alcanforado, del tratamiento de las quemaduras o del aceite de hígado de bacalao– un *remedio* a menudo empleado para curar heridas. El buen samaritano cura al malherido del camino a Jericó con vino y aceite (Lc 10,34): el vino, por su contenido alcohólico, limpia y desinfecta, y el aceite es un cuerpo graso que alivia el dolor y ayuda a que las heridas cicatricen. Por ritualización simbólica, el uso «farmacéutico» del aceite pasará a ser la unción propiamente dicha; la tenemos, así, atestiguada en la Biblia para la purificación del leproso (Lev 14,10-32). Pero no se espera que el remedio tenga un efecto fisiológico concreto; se trata más bien de una terapia plena del hombre, encaminada a su curación definitiva, es decir, a su salvación.

5. La muerte invertida: de la sociedad tradicional a la sociedad moderna

Ocupémonos ahora de la muerte, que, a pesar de los progresos actuales, sigue siempre connotada en toda enfermedad seria. Lo que en este terreno observamos, ya de entrada, es, una vez más, un cambio de actitud bastante considerable. Philippe Ariès, buen conocedor de la historia de las costumbres, supo expresar de manera adecuada lo que ha ocurrido, valiéndose de la expresión «muerte invertida»⁵. El hombre de las sociedades tradicionales sabía que iba a morir; era un hecho normal; o bien se daba cuenta él mismo de su estado, o bien era su entorno, familia o médico, quien estimaba un deber comu-

nicárselo. Es sólo a partir de finales del s. XVIII y del XIX cuando ese anuncio se va tornando más difícil. Pocos eran los que morían de pronto, y la muerte súbita se temía como una verdadera desgracia, pues, por una parte, suponía el riesgo de que la persona estuviese en pecado y, por otra, el afectado se veía «privado de su muerte», algo que se quería evitar a toda costa. De ahí la expresión corriente: «Tal persona, sintiendo que su muerte estaba próxima, puso orden en sus asuntos». Se entendía, pues, que todo hombre debía vivir su muerte. En Francia, la muerte se producía de modo solemne y ante un gran número de circunstantes: padres, hijos, amigos, vecinos, compañeros. El moribundo presidía de algún modo su propia muerte; se despedía de los suyos, de sus amigos, de sus sirvientes, pronunciaba unas palabras que tenían valor de testamento y dictaba sus últimas voluntades. Hecho esto, veía al sacerdote, con el fin de poner también en orden sus asuntos con Dios. La ceremonia ritual de la muerte se armonizaba con toda la simbología de la muerte en el lenguaje de los vivos y las representaciones culturales.

En la actualidad, sin embargo, constatamos que toda esta ética de la muerte se ha invertido, y esto en el corto espacio de unas cuantas generaciones. La norma moderna se opone, punto por punto, a la tradicional. Para empezar, un enfermo que, según el médico, está ya perdido o en grave peligro, no debe ser consciente de su situación. Se hace, así, todo lo posible para esconderle que su fin está próximo. Tal es el deber que la familia se impone y al cual dedica todo su afectuoso celo.

Dos ejemplos literarios de la segunda mitad del s. XX ilustran lo que decimos a la perfección. Un libro de Anne Philippe⁶

⁵ P. ARIÈS, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, La Maison-Dieu 101 (1970) 57-89.

⁶ A. PHILIPPE, *Le temps d'un soupir*, Juillard, Paris 1963.

revive última enfermedad del actor Gérard Philippe por medio de un largo canto de amor que, en su grandeza, recobra acentos de la tragedia griega. El de Simone de Beauvoir⁷ relata los últimos momentos de su madre. Tanto en uno como en otro se hace lo posible, en nombre del amor, porque el ser querido no sepa nada de su estado. Las dos obras, por otro lado, manifiestan un ateísmo convencido. La muerte se percibe como el mal absoluto, la falta irrecuperable de todo sentido, el desencanto definitivo. Es el fracaso de la vida que a acaba en la nada. Sólo con hablar de ella está uno expuesto a su maleficio. Por consiguiente hay que ponerla entre paréntesis, vivir como si no existiera y, sobre todo, excomulgarla del lenguaje. Allá donde no queda esperanza alguna la única solución razonable parece ser el silencio que acuna una ilusión sobre el porvenir. ¡Cuántas veces hemos oído, como si se tratase de un consuelo: «No se ha dado cuenta de nada!» «Así que el “no se sintió morir” ha reemplazado en nuestro lenguaje común al “sintiendo su muerte próxima”» (P. Ariès).

Esta «ley del silencio» ha sido –y sigue siendo– para la mayoría de los médicos franceses una norma moral, a diferencia de lo que ocurre entre los anglosajones. No hace mucho se celebró, en torno al filósofo V. Jankélévitch, un coloquio de médicos sobre el problema de la mentira en medicina⁸. La postura común fue un claro apoyo a esta, en nombre de principios morales algunos de los cuales juzgo de poco peso (en particular, la convicción de que enfrentarse con la muerte cara a cara es tan traumático que nunca pueden preverse las

⁷ S. DE BEAUVOIR, *Une mort très douce*, Gallimard, París 1964 (trad. esp., *Una muerte muy dulce*, Edhasa, Barcelona 2003).

⁸ *Le mensonge en médecine* (X Coloquio de Médicos de Francia), *Médecine de France* 177 (1966) 3-16.

consecuencias). Se arguye, así, que el anuncio de un cáncer, en especial, ha llegado a provocar suicidios, y se estima, además, que el deseo de «vivir la propia muerte» no corresponde a un verdadero valor moral. La consecuencia es obvia: todo se organiza para que al paciente se le prive de su muerte. Y, por supuesto, la muerte concreta, la que concierne a alguien en particular, se destierra del lenguaje, en virtud de un tabú que se extiende asimismo a los nombres de las enfermedades que se consideran sinónimos del veredicto de muerte. Lo ideal, en suma, es que el moribundo esté ausente de su muerte.

La ley del silencio sobre la muerte vale, desde luego, para el propio enfermo. Si este llega a adivinar cuál es su estado –lo cual ocurre con más frecuencia de lo que se cree–, evitará también hablar de su muerte, y hará como que no sabe nada. Actúa así para no turbar el mundo de quienes se ocupan de él, ya que sacar a la luz la perspectiva de la muerte equivale a crear una situación perturbadora. «La muerte de otros tiempos era una tragedia –a menudo cómica– en la que se representa que alguien va a morir. La muerte de hoy en día es una comedia –siempre dramática– en la que se representa que alguien no sabe que va a morir» (P. Ariès). En este marco social ocurre que el capellán de un hospital, cuando acude a la cabecera de un enfermo, encarna la figura de quien practica con la muerte. Su simple aparición se interpreta como un mensaje fatal. Se teme que venga a predicar el abandono, que socave las ganas de vivir que le quedan al enfermo, último resorte del que dispone la medicina.

Sin duda esto ha mejorado en los últimos años, y va dibujándose una postura más matizada: el médico en ningún caso debe descargar, como si se tratase de un golpe, toda la verdad, pero sí que puede responder con sinceridad al enfermo, siempre que no se salga de los márgenes establecidos por las pre-

guntas de este, que expresarán su grado de receptividad. Por lo demás, gracias a recientes progresos de la medicina, el nombre de ciertas enfermedades graves, como el cáncer, ha perdido su carácter de condena a muerte; como ahora sabemos que uno puede curarse de un cáncer, la palabra ha dejado de ser tabú. La difusión de los cuidados paliativos y de instituciones que los dispensan señala un cambio profundo en el acompañamiento del enfermo, más allá de todo protocolo de curación. El concepto es ciertamente novedoso, ya que parte del presupuesto de que, cuando los cuidados propiamente terapéuticos han perdido toda efectividad, deben sustituirse por otro tipo de cuidados con los que se intenta mejorar la existencia del enfermo, evitándole el sufrimiento en todo lo posible, ayudándole a mantenerse más tiempo consciente de su personalidad, reconfortando a la familia y abriéndose al acompañamiento espiritual. De esta manera ha crecido el número de enfermos que reciben ayuda para vivir con serenidad la espera de la muerte. Esto ha supuesto un indudable progreso.

La Iglesia propone la unción de los enfermos como uno de los elementos que pueden formar parte de esta situación. La propuesta la dirige a la persona gravemente enferma que se halla en crisis existencial; quiere así prestar ayuda en el último acto de libertad con que va a acabar una vida. Conviene, de cualquier modo, distinguir bien entre el riesgo de muerte y la agonía, ya que es de todo punto deseable que la preparación para el sacramento y su celebración tengan lugar cuando el enfermo está aún en posesión de sí mismo.

En definitiva el sentido de lo que los ritos realizados sobre el enfermo y el moribundo tratan de decir podría resumirse en las siguientes palabras de choque: «La muerte es la vida; el sentido de la muerte y el sentido de la vida son solidarios, o, mejor, forman una unidad. Si mi muerte no tiene ningún

sentido, es que mi vida, al final, tampoco lo ha tenido». Expresándolo de otra manera, la muerte pertenece a la vida, es un elemento de su ciclo universal. La muerte no es el punto final, sino que ofrece una apertura, una transformación de la vida. El sentido de la muerte pertenece, pues, al sentido de la vida; es más: la muerte es el elemento revelador indispensable del sentido de la vida. En este punto, la medicina científica ha de luchar contra su tentación a contemplar la muerte «menos como un límite necesario a la vida que como un límite provisional de la medicina» (F. Laplantine). Esta concepción deshumaniza, ya que la perspectiva de una prolongación indefinida de la vida lo que hace es «enmascarar la cuestión del fin» (M. Fédou). Nuestra vida no puede ser humana más que si aceptamos la necesidad del fin⁹.

6. La simbolización ritual de la muerte

La Iglesia propone la unción de los enfermos en la antesala de la muerte; pero también interviene después, con los ritos funerarios. Aunque estos no constituyan un sacramento, puesto que sólo una persona viva puede recibir un sacramento, no estará de más decir algo al respecto. El hombre, como hemos visto, experimenta la necesidad de representar simbólicamente su existencia por medio de palabras y de ritos a los cuales se une la comunidad en la que se integra. Estos gestos, eminentemente sociales y muy a menudo también religiosos, tienen un valor en sí mismos, pues humanizan la situación vivida. Acompañan los acontecimientos de mayor relieve de la existencia: su comienzo, con los ritos de nacimiento y

⁹ ¿Puede imaginarse un mundo donde nadie muriera, donde las generaciones se fueran uniendo unas a otras?

de iniciación del niño a la vida social; su transmisión, con la celebración del matrimonio, y su fin, con todos los ritos de la enfermedad y la inmediatez de la muerte, seguidos, por último, de las celebraciones de duelo y los funerales. La «repetición simbólica» se origina, en este caso, en el deseo de regularizar una situación que se percibe angustiosa. Cuando la muerte de otro acaece, el ser humano siente la necesidad de humanizar su experiencia y de contemplarla como parte de su destino. Respetar el sentido que una persona cercana le ha dado a su muerte es también dar expresión al sentido que uno mismo otorga a la vida y a la muerte. Si hay una situación en la que es preciso que el lenguaje «plano» dé paso al lenguaje de los símbolos, sin duda es esta.

La antropología clásica ha llamado siempre la atención sobre el significado de la sepultura. Sabemos que un arqueólogo tiene la certeza de estar ante restos humanos cuando se encuentra con una sepultura intencionada. Los demás animales no entierran a sus muertos. Sólo el hombre, manifestando con ello una relación de trascendencia, más allá de lo biológico, con el difunto. Expresa también un anhelo de supervivencia, la esperanza de volver a encontrarse con el difunto en un más allá del que se ignora todo. Normalmente, la sepultura sigue a los ritos funerarios y de duelo, que varían mucho de una cultura a otra, pero que se consideran indispensables para despedirse del difunto. De esta manera, al exteriorizar el adiós, se hace posible el «trabajo de duelo», gracias al cual se produce una suerte de catarsis, o de liberación, después de la sacudida emocional que los seres más próximos al difunto han sufrido.

La simbolización del duelo tendrá el valor de los sentimientos y asimismo de la fe que la animan. Al igual que cualquier otra realidad profundamente humana, la del duelo ha de pasar

por algún modo de conversión, tanto para evitar que zozobre en lo morboso como para abrirla a una adecuada percepción de la dignidad de todo ser humano y de su destino. Los ritos cristianos de la muerte, asimismo muy variados a través del tiempo y el espacio, tienen la finalidad de facilitar este trabajo necesario, pues permiten a los deudos el confiar al difunto, con la oración, a la ternura Dios, alentando, además, la esperanza de la resurrección.

Los cambios en la actitud moderna y contemporánea respecto de la muerte han tenido, lógicamente, repercusión en los ritos de duelo y sepultura. Una vez más se constata cierta renuencia a simbolizar la muerte en nuestra sociedad. Los países anglosajones, así, dan muestras desde hace décadas de su escasa disposición al duelo. En Estados Unidos se multiplican las funerarias que presentan al muerto en un marco vital (salón adornado con flores, música suave), sentado en un sillón como si estuviese vivo, con ropa de calle; una inyección en las arterias lo ha librado de la apariencia cadavérica. Es como si, vuelto a la vida, tomara parte en el cóctel que en su honor ofrecen familiares y amigos; se evita, pues, la actitud de cuerpo yacente, que podría sin duda simbolizar la muerte. Si en el pasado el sentimiento de la muerte podía ser excesivo y morboso, no lo es menos el actual deseo de que la muerte deje de simbolizarse. Esto genera, además, una angustia difusa, ligada al rechazo global de las limitaciones que afectan necesariamente a la condición humana.

Francia se ha sumado enseguida a la costumbre generalizada, muy extendida en Inglaterra, de incinerar a los muertos. La incineración, dejémoslo claro, no plantea duda alguna en lo que se refiere a la esperanza de salvación, ya que no son los átomos y células biológicos los que «resucitan», sino el «cuerpo

hablante», es decir, el cuerpo en la medida en que es «lugar» de vida personal, de comunicación con los demás y de compromiso de la libertad. Es, pues, nuestra «condición humana» la que accederá a una vida que ahora nos resulta inimaginable. Esto no obsta para que nos preguntemos por el sentido cultural de la incineración. Sin duda está motivada por razones económicas, tanto en lo que respecta a los funerales como al espacio ocupado en el cementerio. Ahora bien, ¿qué significa en el plano simbólico el hecho de «suprimir» con tanta rapidez y de modo tan violento al ser desaparecido para reducirlo a cenizas que algunos incluso desean que se dispersen en algún paraje natural? El difunto es, con ello, enviado psíquicamente a la nada, a la que se estima que ha retornado su destino personal. Si bien hay que respetar este modo de actuar tanto como los demás, la incineración debe hallar su propia ritualidad y su humanización. No debería evitarles a la familia y demás personas cercanas el trabajo del duelo. Que el ser vivo que llamamos hombre deje de enterrar a sus muertos no debe implicar el que pierda la costumbre de despedirse de ellos en el respeto.

II. Institución del sacramento

Tampoco para el sacramento de la unción de los enfermos contamos con un acto institucional que provenga de Jesús. El propio concilio de Trento, que tanto interés desplegó por fundar en Cristo todos los sacramentos, reconocía que sólo fue *insinuado* por él cuando envió a los Doce en misión: «Ellos se fueron a predicar que se convirtieran; echaban muchos demonios, ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6,13). Más tarde, añade el Concilio, el sacramento

fue *promulgado* por el apóstol Santiago (Sant 5,14-16), en un pasaje del que nos ocuparemos enseguida. De hecho, ya en el s. V, la Iglesia había reconocido el fundamento bíblico del sacramento. Frente a la opinión de los reformadores del s. XVI, Trento mantenía que los apóstoles, lejos de habérselo inventado, se limitaron a obedecer una orden de Jesucristo.

Pero hemos de ir más allá, siempre en busca de Cristo como *fundamento* de los sacramentos más que como su *fundador*. De esta manera nos encontramos con relatos de Jesús curando a los numerosos enfermos que le salen al paso, a Jesús asumiendo el título de *médico* y, por último, el misterio de la salvación de la humanidad, presentado como una curación, en virtud del juego de palabras interno al término latino *salus*, que significa tanto «salud» como «salvación», y de donde procede «salvador».

1. La atención de Jesús a los enfermos: el anuncio de la salvación

Jesús curó a muchos enfermos. De hecho, en su ministerio público tuvo un lugar importante esa actividad, indicio claro de su compasión por los sufrimientos físicos, cuya realidad estaba lejos de dejarlo impasible (Mt 20,34). Pero no era sólo eso: sus gestos de curación lo eran también de salvación. Vemos, así, que los evangelistas no intentan distinguir entre curación y expulsión de demonios: ambas acciones van de la mano, pues manifiestan el poder de Jesús en su combate contra la fuente del mal. Y es que la enfermedad no es, en efecto, un mal puramente físico, ya que afecta al ser humano en su conjunto como signo y consecuencia del pecado. Ante ella, Jesús siente compasión: «Y con su palabra echó a los

espíritus y curó a todos los enfermos» (Mt 8,16). Insistamos en que una cosa y otra van juntas. Por eso, las curaciones obradas por Jesús son anuncio de la venida del Reino y exigen el requisito único de la fe (Mt 9,28; Mc 9,23). Pero no nos confundamos: Jesús no acabó con la enfermedad en su paso por el mundo, de modo que la humanidad estará siempre sujeta a la enfermedad y a la muerte. Sin embargo, esas curaciones son señales de que la fuerza divina que ha de vencerlas está ya en acción. Por tanto, y aunque eran reales, indican algo más allá: a saber, que la salvación consistirá en la curación definitiva de todo nuestro ser. Lo que anuncian es, pues, nuestra resurrección. En suma, tienen un valor simbólico, y, en ese mismo aspecto, los gestos de Jesús son preludio de los sacramentos cristianos.

En su primer envío de los apóstoles, Jesús les dice: «Id predicando que el reino de Dios está cerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, echad a los demonios» (Mt 10,7-8); y así fue: los Doce «echaban muchos demonios, *ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban*» (Mc 6,13).

Estos signos mesiánicos de salvación tuvieron una grave contrapartida: la pasión de Cristo. A propósito de estas curaciones obradas por Jesús, Mateo cita el versículo del siervo sufriente de Isaías: «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Is 53,4; Mt 8,17). Así pues, al curar a los enfermos, Jesús pone de manifiesto que ha tomado sobre sí todo el mal, inseparablemente físico y espiritual de la humanidad, y que está dispuesto a sufrir él mismo, en su carne y en su espíritu, hasta la muerte. Las curaciones tienen, pues, una realidad inmediata, pero son también el anuncio de la curación definitiva, la resurrección última de la muerte, así como el anuncio mesiánico de la salvación. Esto significa que, una

vez más, nos encontramos con que Cristo es el fundamento de los sacramentos por su misterio pascual.

A quienes le reprochan el compartir mesa con publicanos y pecadores, les replica: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos», para añadir enseguida: «pues no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12), palabras que son comunes a los tres sinópticos (Mc 2,27; Lc 5,32). En la sinagoga de Nazaret, ante la incredulidad de las gentes de su pueblo, afirma: «Seguramente me diréis aquel refrán: Médico, cúrate a ti mismo. Lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún, hazlo también aquí, en tu patria» (Lc 4,23).

2. El texto de referencia: la Carta de Santiago, 5,14-16

Sobre estos fundamentos del Evangelio institucionalizó la Iglesia primitiva la práctica de pronunciar una oración y administrar una unción a los enfermos en la comunidad. La Carta de Santiago es un documento judeo-cristiano, es decir, escrito por un cristiano de origen judío y destinado a otros cristianos del mismo origen. Puede, por lo demás, que el rito de la unción constituyera un solemne reflejo del bautismo (P. Vallin). Sea como sea, el pasaje que nos interesa se sitúa en el desarrollo final de la carta, que incluye una serie de recomendaciones donde domina la expectación ante el fin de los tiempos, ante el inminente Juicio (Sant 5,14-16):

¿Está enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que

haya cometido. Confesaos los pecados unos a otros y rezad unos por otros, para que os curéis.

¿Está enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia. Se trata, pues, de un malestar objetivo lo bastante serio para que el enfermo no pueda desplazarse: está desfallecido y en cama. Su estado justifica la visita colectiva de los presbíteros y una liturgia doméstica solemne. El término «enfermo», literalmente «sin fuerza» en el original griego, corresponde a la primera idea clave de nuestro texto; en el Nuevo Testamento designa a personas inmovilizadas a quienes otros llevan en camilla para que Jesús los vea. En siete casos de empleo de este término, sobre un total de treinta y cinco, se afirma que la afección es mortal (Lc 7,2; Jn 11,2; He 9,37, etc). La enfermedad, pues, alcanza a toda la persona humana en su relación con la vida.

Ese enfermo, esto es, la persona en peligro, es un miembro de la comunidad que está atravesando por un serio trastorno, que le ocasiona sufrimiento. En algunas versiones se le designa como «el paciente», es decir, «el sufriente», porque en el original griego se utiliza un término que así lo indica. De hecho, el desenlace de «haber sufrido» puede ser la muerte, pero también puede implicar la lasitud del alma que está a punto de perder la paciencia necesaria para superar la prueba. El pasaje podría estar situándonos ahora, pues, en un terreno de resonancias más morales que físicas. Nos recuerda que es el hombre en su conjunto el que pasa el trance. De hecho, los presbíteros no vienen a apoyar la labor del médico del cuerpo, sino a cumplir con su propio papel de jefes de una comunidad de salvación.

Que llame a los presbíteros de la Iglesia. Esto es un consejo, no una orden. Por otro lado, y a pesar de la etimología griega de la palabra, los presbíteros no tienen que ser las personas de mayor

edad, sino los responsables o los representantes de la comunidad, sus ministros. Las comunidades judías conocían una función análoga. En la persona de los presbíteros es la Iglesia la que se desplaza oficialmente para atender al enfermo.

Para que recen por él, muy probablemente en un gesto de imposición de manos, con el brazo extendido. Entendemos que el enfermo está acostado.

Y lo unjan con aceite. Es el mismo término que se emplea en Mc 6,13 para las unciones que los apóstoles administraban a los enfermos.

En nombre del Señor. El enfermo es ungido con aceite del mismo modo que fue bautizado: en nombre de Jesús. La expresión establece una correspondencia entre los dos gestos, que son eficaces para la salvación porque se realizan bajo la invocación del Nombre del Señor.

La oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá. La oración hecha con fe es la de la Iglesia, oración oficial de la comunidad, presente en la persona de sus presbíteros. E importa recalcar que dicha oración tendrá dos efectos, que corresponden exactamente a los dos matices expresados a través del término «enfermo», es decir, «sin fuerzas» y «sufriente». En consecuencia, tenemos aquí dos verbos que cubren esas dos ideas clave: «salvar» y «restablecer», cuyo sentido interpreto a partir de la situación existencial del enfermo.

Salvar (que aparece cinco veces en la Carta de Santiago) ha de entenderse desde la perspectiva de la historia de la salvación y del fin de los tiempos; por ejemplo, «el que hace volver a un pecador de su camino equivocado le salva de la muerte» (5,20), lo cual nos devuelve al sentido de la palabra en los evangelios, donde afecta siempre a la liberación global de la persona enferma, a su salvación, aunque la curación esté en el primer plano.

El Señor lo restablecerá: es decir, que lo volverá a establecer en su ser, a ponerlo donde estaba, a reintegrarlo. En el original se habla, en realidad, de «levantar» a quien había caído, y esa es la misma imagen que hallamos en numerosos relatos de curaciones milagrosas; así, Jesús, al saber que la madre de Simón estaba enferma, en la cama, «la levantó» (Mc 1,31); es, además, en el original griego, la misma imagen que sirve para designar la resurrección de los muertos y la del mismo Cristo. Y es precisamente porque Cristo había de «levantarse» vivo de la muerte por lo que ha podido levantar a los enfermos y a los muertos, como señal del gran «levantarse» escatológico que será a la vez curación y resurrección de todo el hombre. El sentido de la imagen «levantarse» queda, pues, abierto: se puede estar hablando de una mejoría física temporal, pero también, y a menudo, de un avance que permite al enfermo asumir con facilidad su situación. La mejoría, en cualquier caso, prepara al enfermo para la resurrección final¹⁰.

Y le serán perdonados los pecados que haya cometido. Estas palabras recalcan el alcance salvador de la unción: la cura se convertirá en remisión de los pecados, y este término realza el aspecto propiamente penitencial.

Confesaos los pecados unos a otros y rezad unos por otros, para que os curéis. La confesión mutua como signo de reconciliación trae consigo el fruto de la curación, término que ha de entenderse en toda su ambivalente riqueza. La recomendación nos recuerda la práctica antigua de la confesión fraterna y mutua. También en nuestros días la cercanía de la muerte puede propiciar momentos de reconciliación familiar de gran importancia para todos.

¹⁰ Con todo, el concilio de Trento en Occidente, y siguiendo el texto de la Vulgata latina, leyó, en lugar de «*allevabit*» («levantará»), un «*alleviabit*», que sólo significa «aliviara».

III. Las diversas figuras del sacramento a lo largo de la historia

En Oriente el sacramento se ha llamado «el óleo», «el santo óleo», «el misterio de las lámparas» (porque las lámparas se encienden con aceite) o «el óleo de la oración»; en Occidente, «el santo óleo», «el óleo de la crismación», «la santa unción» y «el óleo de los enfermos», denominación abandonada en la Edad media y que recobró fuerza con el Vaticano II. En la Edad media se empleaba igualmente la expresión «sacramento de los que parten», esto es, extremaunción, unción del fin de la vida, última unción sacramental.

El rito de la unción de los enfermos se ha vivido a través de las épocas con arreglo a formas en extremo variadas: se ha celebrado en casa y en las iglesias, bien por sacerdotes, bien por los propios laicos, con el óleo bendito por el obispo y confiado a ellos. Si bien el destinatario ha sido siempre un enfermo, lo cierto es que este último término se ha entendido de manera cambiante con los siglos: ligeramente enfermo, enfermo crónico, enfermo grave, moribundo. Por lo que se refiere a sus efectos, el acento se ha puesto unas veces sobre el efecto físico, es decir, la curación, y otras sobre el don de la fuerza del Espíritu y la conclusión de la penitencia. Otra cuestión planteada ha sido saber si el sacramento residía en la bendición del óleo o en la liturgia de la unción. Tantas variaciones nos hacen pensar en las que han afectado a la historia del sacramento de la reconciliación.

A la visita y asistencia espiritual a los enfermos se les ha consagrado un ministerio especial desde muy pronto en la Iglesia; forman, pues, parte de la función pastoral de los ministros. Testimonios de tales labores los ofrecen ya la *Carta* de san Policarpo y, más tarde, la *Tradición apostólica* de san Hipólito.

Tenemos igualmente noticia de que la práctica de ungir con aceite era muy frecuente en diversas situaciones. Contamos también con fórmulas litúrgicas para las bendiciones del aceite por el obispo. Reproducimos una que data del s. IV, de Egipto, y en la que se indican los efectos esperados:

«Te suplicamos, a ti, que tienes todo poder y fuerza, salvador de todos los hombres, Padre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, y te pedimos que envíes la fuerza de curación desde los cielos de tu Unigénito sobre este aceite, del que tomarán o con el que serán ungidas tus criaturas, y se convierta para ellos en defensa contra todo mal y toda enfermedad [...]; que les colme de gracia benéfica, del perdón de los pecados, del remedio de la vida y de la salvación; que les procure la salud, y la integridad del alma, del cuerpo y del espíritu y les dé plena fortaleza [...] para que sea glorificado el nombre de Jesucristo, que por nosotros fue crucificado, resucitó, cargó sobre sí nuestros males y enfermedades y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos»¹¹.

Por el equilibrio que logra entre la preocupación por el cuerpo y el anuncio de la salvación, esta fórmula es sin duda la más hermosa que ha llegado hasta nosotros; contempla, en efecto, la integridad de cuerpo, alma y espíritu que tiene su fuente en el misterio pascual de Cristo. Da a entender que el sacramento reside ante todo en la bendición del aceite por el obispo; una vez realizada, el óleo se confiaba al óleo a los fieles, que podían ungirse ellos mismos según sus necesidades. No contamos, sin embargo, con ningún ritual antiguo de la administración del óleo.

¹¹ SERAPIÓN DE THMUIS, *Eucologe* (trad. esp., reproducida aquí, en J. URDEIX, *El eucologio de Serapión* [Cuadernos Phase 135] CPL, Barcelona 2003, 27-28).

En estos usos no se detecta aún la referencia al pasaje de Santiago que hemos comentado más arriba. La primera intervención de un papa sobre este sacramento data del 416, y es importante porque, en lo sucesivo, constituiría una referencia canónica. Se trata de la respuesta de Inocencio I a las preguntas que, sobre la unción de los enfermos, le plantea el obispo Decencio de Gubbio. El papa, tras citar a Santiago, afirma que la unción tiene como destinatarios a los fieles enfermos, a quienes se unge con el santo óleo, consagrado por el obispo. Todos los cristianos, cuando se sienten enfermos, tienen la facultad de servirse del óleo para ungir. Inocencio I especifica que, mientras que el pasaje de Santiago sólo menciona a los presbíteros, también el obispo puede administrarla. En ello hemos de ver sin duda la huella de cierta controversia de la época, entre obispos y sacerdotes. Dado que Inocencio no adopta el tono de la concesión o la tolerancia, entendemos que se daba por supuesto el que los mismos fieles se sirvieran del óleo, uso que no entraba en contradicción con la visita pastoral de los sacerdotes o del obispo al enfermo. La pregunta de si la unción realizada por los fieles tenía el mismo valor que la administrada por sacerdotes es sin duda anacrónica: lo que importaba en aquella época era que el óleo fuese consagrado por el obispo.

Pero Inocencio añade una restricción que habría de tener consecuencias: «El óleo no puede derramarse sobre los penitentes, ya que pertenece al *género de los sacramentos*. No cabe, por tanto, que tal cosa se les conceda a quienes no pueden recibir los sacramentos». La expresión «género de los sacramentos» nos interesa, aunque no podamos adjudicarle el sentido actual del término «sacramento». Lo que expresa es la conciencia de que existe un grupo de gestos eclesiales que comparten el rasgo de proceder de Cristo, en referencia directa al óleo. Esto nos

recuerda evidentemente la disciplina pública del sacramento de la penitencia. Todo el que, durante su penitencia, estaba excluido de la eucaristía, no podía recibir la unción. Ahora bien, en los tiempos de la disciplina pública, todos los penitentes debían reconciliarse, para la eucaristía, en su lecho de muerte, incluso aunque no hubiesen concluido su período penitencial. Y no se les podía administrar la unción más que después de haberse reconciliado. Fue así como, en Occidente, la unción de los enfermos acabó por convertirse en la unción dada en el lecho de muerte, es decir, en la extremaunción.

Un siglo más tarde, san Cesáreo de Arles, arzobispo de esta ciudad, invita a sus diocesanos a solicitar la unción en lugar de afanarse en prácticas de magia. Por su parte, san Beda el Venerable (672-735) fue todavía testigo de unciones realizadas por los fieles. Pero, a partir de la reforma carolingia, el centro de interés del sacramento se desplaza de la bendición del aceite al acto de administrar la unción. Si bien son ambas acciones, consideradas en conjunto, las que constituyen el sacramento, el rito de la unción cobra mayor importancia. A partir de entonces los fieles dejan de tener acceso al uso del óleo, por lo que el rito de la unción se reserva a los sacerdotes. Al mismo tiempo, se destaca el consuelo espiritual y el efecto purificador de la unción sobre los pecados del enfermo, en tanto que el efecto corporal pasa a considerarse aleatorio. La unción, además, se convierte en un acto realizado *en artículo de muerte*; a partir de ahí los teólogos desarrollan una doctrina de la unción como paso previo a la gloria.

Oriente es ajeno a esta evolución. En estas regiones de la Iglesia la unción no ha adoptado nunca la figura específica de la preparación para la muerte. Su liturgia se desarrolla preferen-

temente en la iglesia; si ello no es posible, los sacerdotes se desplazan a casa del enfermo, procurando no esperar al último momento. La bendición del aceite la realiza, donde sea necesario, un colegio de sacerdotes, mientras que en Occidente se reserva al obispo, que la lleva a cabo en torno al Miércoles Santo, durante la misa crismal.

El concilio de Trento trató la «extremaunción» dentro del septenario sacramental. Su intención era justificar el sacramento ante la Reforma. Se sabe que Lutero llamaba a la Carta de Santiago «epístola de paja». El Concilio afirma prudentemente que la práctica de la Iglesia no entra en contradicción con el pensamiento de Santiago, cuyo texto le sirve de referencia interpretándolo oficialmente como «promulgación» del sacramento. Por «presbíteros», en el pasaje indicado, se entiende los ministros del sacramento, que son los obispos y sacerdotes. El efecto del sacramento es conferir la gracia del Espíritu Santo, remitir los pecados y sus secuelas, aliviar y fortalecer a los enfermos. No debe administrarse a quien no esté en situación de «amistad con Dios» (estado de gracia), y, por tanto, ha de seguir a la reconciliación. El Concilio, sin embargo, no reserva la unción a los moribundos; sostiene que debe administrarse a los enfermos y, por supuesto, a quienes llegan al final de sus días. En esto Trento se distancia en alguna medida de la teología escolástica.

El concilio Vaticano II ha restituido el nombre «unción de los enfermos», y, sin tomar posición doctrinal en su decreto sobre la liturgia, entiende la idea de peligro de muerte del modo menos restrictivo posible. No se trata ya del último momento, sino desde que el enfermo comienza a estar en peligro:

«La “extremaunción”, que también, y mejor, puede llamarse “unción de enfermos”, no es sólo el Sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez»¹².

IV. El sentido del sacramento

Al concluir esta reflexión se nos plantean algunas preguntas: ¿Cuál es el sentido y efecto de gracia de la unción de los enfermos?, ¿cómo vivir en las mejores condiciones este sacramento que inevitablemente nos recuerda nuestro destino?

1. Un sacramento fundado en razón de la humanidad y del Evangelio

Un sacramento que se presenta explícitamente como un remedio y que no descarta la posibilidad de ciertos efectos físicos puede interpretarse como un resto de magia, de brujería incluso, que seguiría habitando en los sacramentos católicos. Es posible que, por ello, suscite cierto rechazo espiritual. Todo nuestro anterior análisis de la enfermedad y la muerte desde la mera perspectiva antropológica abre las puertas al acompañamiento y a los cuidados dispensados al enfermo en su calidad de ser humano ante un difícil trance. No se trata en absoluto de poner en tela de juicio la medicina científica en defensa de curanderías esotéricas, ni de suplir a la farmacopea moderna con prácticas supuestamente religiosas. No hay conflicto ni

afán de emulación, sencillamente porque dichos cuidados son diferentes, complementarios y no se sitúan en el mismo plano. En este aspecto, hay que recalcar que, cuando ciertos movimientos carismáticos aconsejan renunciar a la medicación prescrita porque se ha realizado una imposición de manos, están contradiciendo de manera absoluta a la tradición cristiana.

De hecho, todos los testimonios evangélicos y tradicionales muestran que la unción de enfermos es una nueva forma de entrar en el misterio de Cristo, forma adaptada a la situación existencial de la persona. El misterio de la muerte y la resurrección afecta a todo el ser humano, esto es, a su indisoluble unidad de alma y cuerpo. El único «remedio» es, pues, la persona del Cristo médico que se da a los enfermos.

2. Un sacramento para los enfermos y quienes están en peligro de muerte

Es una pena que en la mentalidad contemporánea la unción no esté lo bastante desligada de la idea de una muerte inmediata o, como poco, muy cercana. Son muchos los enfermos que creen «no estar aún tal mal», y que acceder a recibir el sacramento equivale a reconocer que «ya no hay nada que hacer». De esta manera se están privando de una gracia que puede ayudarlos en su lucha por vivir. «Ni el sol ni la muerte se miran de frente», escribía Pascal. Nos hace falta estar convencidos de que se nos ha dado un plazo, de que contamos con una esperanza de vida, para poder encaminarnos de manera fructífera hacia nuestro destino. Según Claudel, un enfermo es un «invitado a la atención». La persona que disfruta de buena salud vive espontáneamente en la despreocupación, y la enfermedad lo

¹² CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, 73.

torna consciente de sí. Pero sólo cuando la situación no es aún irreversible puede la enfermedad afrontarse con provecho.

Dicho lo anterior, que es lo esencial, no hay más remedio que reconocer que el gran debate, a este respecto, de la segunda mitad del s. XX, a saber: la oposición entre un sacramento de los enfermos y un sacramento de los moribundos, carece, en uno de sus aspectos, de fundamento. Su valor, en el plano pastoral, consistía en favorecer el que la unción pudiese administrarse mucho antes en la evolución final de la enfermedad. Ciertamente se trata de dos situaciones muy diferentes entre sí. Pero sabemos que, querámoslo o no, e incluso con los avances modernos, una enfermedad seria viene siempre acompañada de la incertidumbre ante el riesgo de morir. Esto es un hecho, y querer eludirlo equivale a transigir ante el rechazo de la idea de la muerte que caracteriza a nuestra visión cultural.

La enfermedad es el mal de toda la persona: cuerpo y espíritu; el remedio de la unción se dirige, en consecuencia, a esa totalidad humana, a fin de concederle el salutífero don de la gracia que se manifestará ya sea por medio del signo transitorio de la curación, ya sea por la salvación en la gloria de Dios y la entrada en el universo de la resurrección.

3. Modos de recibir la unción

La administración del sacramento «a domicilio» es siempre posible. Pero, como se la juzga –erróneamente sin duda– traumatizante, suele postergarse tanto como sea posible, cuando en realidad habría que anticiparla. En nuestros días son muchas las parroquias que ofrecen una celebración comunitaria de la unción, dirigida a las personas mayores, así como a los debilitados por una larga enfermedad. Esta modalidad tiene

la virtud de incluir la oración que se menciona en la Carta de Santiago. Se puede objetar que estos enfermos no cumplen con las condiciones previstas por el apóstol, ya que sí pueden valerse. Lo cierto es que, a menudo son otros quienes tienen que encargarse de su traslado. En la actualidad sabemos que no es imposible llevar enfermos a Lourdes u otros lugares con el acompañamiento necesario; un desplazamiento a la iglesia no es, con mayor motivo, imposible. Otra ventaja es que la práctica comunitaria aligera su impacto traumatizante. Es, en suma, deseable que esta práctica se generalice.

La administración del sacramento halla una nueva dificultad en los hospitales, donde la capellanía está en manos de laicos enviados en misión. No obstante, la disciplina actual de la Iglesia prohíbe a los laicos ungir a los enfermos que pudieran pedirla. Tampoco los diáconos, que sí pueden bautizar, están autorizados a administrarla. La razón que se da para ello es que la unción supone el perdón de los pecados, lo cual corresponde al ministerio presbiteral.

En la práctica deben respetarse, por supuesto, estas disposiciones¹³. Ahora bien, dado que, por otro lado, la Iglesia tiene la responsabilidad de dispensar los sacramentos, puede sostenerse que, tanto en nombre de la historia como de la teología, serían concebibles otras decisiones pastorales.

Para empezar, la Iglesia puede siempre volver a hacer lo que ya ha hecho de manera innegable. Hemos visto antes que el papa Inocencio I, en el s. V, aludía a las unciones dispensadas por laicos dándolas por sentadas. La idea era que correspondía al obispo confeccionar el sacramento que luego los laicos

¹³ Una nota de la Congregación para la doctrina de la fe (cf *Documentation catholique* 2.347 [2005] 1.103) afirma incluso que la doctrina que reserva la administración de la unción de enfermos a los obispos y sacerdotes tiene un carácter definitivo.

se limitaban a aplicar. Podemos compararlo con el hecho de que un laico pueda llevarle la comunión a un enfermo, pero sirviéndose de una hostia consagrada durante la celebración eucarística. Estaríamos, pues, ante una figura análoga, ya que el vínculo entre el sacramento y el ministro de la Iglesia no se habría roto.

Por otra parte, el argumento que tiene que ver con el perdón de los pecados ligado al sacramento entra en contradicción con el conocido hecho de que no sólo bautizan los diáconos, sino que incluso los laicos pueden bautizar en caso de necesidad. Y eso que el bautismo es precisamente el primer sacramento del perdón de los pecados. Recordemos, además, que a veces son laicos quienes permiten que enfermos hospitalizados vivan el sacramento de la reconciliación, aun cuando ello ocurra en el marco de una celebración incompleta¹⁴. No son, de hecho, pocos los enfermos que, en los hospitales, solicitan el sacramento sin que nadie pueda administrárselo.

Hay, por otra parte, quienes arguyen que la unción de enfermos no es un sacramento «obligatorio», y pueden «sustituirlo» actitudes interiores de conversión y oración. Quienes así piensan hacen gala de una dudosa teología que se contradice con toda la dinámica sacramental de la Iglesia, tal como se ha ido desplegando desde las primeras páginas del presente libro. Durante toda su historia, la Iglesia ha preferido incluso celebraciones incompletas antes que el vacío sacramental. Somos cuerpos y necesitamos que los gestos de salvación procedentes de Cristo nos lleguen también a través del cuerpo.

4. Recapitulación

Extraigamos de los datos procedentes de la Escritura, de la tradición eclesial y de los concilios el núcleo del sacramento, donde se asigna un importante lugar a la oración:

- *El signo sacramental de la unción es el propio de un remedio.* Como los sacramentos ejercen sus efectos a partir de los signos que los acompañan, hemos de estar muy atentos a los símbolos de cada uno de ellos. Un remedio tiene, por definición, el cometido de curar; pues bien, ¿cuál es en este caso la enfermedad y cuál es la curación en la que se confía? Queda bien claro, por cierto, que el remedio de que hablamos no pretende actuar de manera natural y física, situándose en el mismo plano que la farmacopea moderna, sino que se trata, más bien, de un don del Cristo médico, en virtud del cual puede el enfermo participar en el misterio pascual con el fin de encontrar la verdadera salud, que es la salvación.
- *El destinatario de la unción es la persona enferma.* Esta afirmación ha de tomarse en toda su hondura existencial, pues cuando una enfermedad es grave determina al ser humano en su totalidad. Pensemos en aquel o aquella de quien dicen sus familiares: «Esta vez, la enfermedad le ha afectado de verdad». Así es, el impacto del mal se deja sentir en la totalidad de su ser: «En la enfermedad, la presencia del cuerpo no es ya la normal, y eso vale para la persona entera» (R. Didier). El enfermo, en efecto, sufre también en su ser moral y espiritual, en toda su persona, lo cual entraña vivir una experiencia de radical fragilidad. Toda su existencia se le muestra bajo una

¹⁴ Cf anteriormente, pp. 284-285.

nueva luz y su porvenir está en entredicho. Ha salido de la normalidad, cuando la vida, que se da por supuesta, trae consigo su cortejo de proyectos y sueños. Ahora la vida ya no puede darse por supuesta. El enfermo se enfrenta, en suma, a una situación de crisis en la que su libertad ha de afrontar un cuestionamiento de raíz, precisamente cuando más le faltan las fuerzas para encarar su destino.

El creyente, el cristiano, experimenta también, como es lógico, esta prueba, que forma parte de la condición humana. Ve cómo su fe ha de pasar por una suerte de cernedor y tal vez por la tentación. Puede que se revuelva contra la aniquilación y se pregunte por qué está Dios ausente. Necesita entonces fuerza para luchar contra esa tentación, porque su libertad profunda, aquella de la que depende la orientación definitiva de su ser, corre el riesgo de caer en la astenia espiritual.

- *El remedio de la curación cristiana.* Al cristiano enfermo le ofrece Cristo, que está vivo en su Iglesia, un remedio con el que podrá curarse. Como cuando estuvo encarnado, Cristo actúa como médico, dándole a dicho remedio la figura de los gestos que él mismo hacía al inclinarse sobre los enfermos (imposición de manos) o que les recomendó hacer a sus discípulos (imposición y unción), gestos curativos por medio de los cuales anunciaba la venida del Reino y la liberación de todo mal, es decir, la salvación. A la persona enferma Cristo le ofrece el don de una unción medicinal que valdrá como consagración y permitirá al fiel hacer suyo el misterio de Cristo.

La curación puede adoptar diversas figuras. Puede, en primer lugar, traducirse en un retorno a la salud, vivida

en la fe de toda la persona como un don, aunque la curación sea resultado de una acción terapéutica efectiva. El cuerpo sano será signo de una salud nueva; no se trata de una simple vuelta atrás, a la situación previa, puesto que acaba de tener lugar, en Cristo, una experiencia indeleble. El enfermo curado accede a una fuerza en la fe y a una nueva comprensión de su existencia a la luz de su reciente entrada en el misterio de Cristo. Le es posible ahora captar el sentido profético de las palabras que las personas que le son más próximas pronuncian de buen grado: «¡Una verdadera resurrección!». Percibe, pues, su curación como un signo mesiánico.

O bien, en segundo lugar, el sacramento puede tomar la figura de una llamada a la curación última de la resurrección. Del mismo modo que Jesús no curó a todos los enfermos de su tiempo, la finalidad de la unción no es evitarle al cristiano la experiencia de la muerte. Su cometido es, más bien, ayudar al fiel a transformar su experiencia neutralizando el veneno que inoculan esas dos fatalidades que son la enfermedad y la muerte. El enfermo podrá, así, recibir la fuerza necesaria para morir con Cristo y en Cristo, y en la esperanza de resucitar con él. En este caso la unción favorece la iniciación del cristiano a la gloria del encuentro con Dios. De este modo, los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía se convierten en una nueva trilogía, compuesta por la reconciliación, que es el nuevo bautismo, la unción, que es la nueva confirmación, y la eucaristía, que es el viático para la vida eterna.

En ambos casos, la gracia del Espíritu Santo, que hace efectiva en el enfermo la misma gracia de la penitencia al liberarlo de las secuelas del pecado, se manifestará

generalmente en el consuelo y en el don de una fuerza espiritual, y estos, a su vez, tendrán sus efectos en los planos psicológico y moral, aliviando angustias y dando serenidad.

El cristiano, como ya vimos al hablar del bautismo y la confirmación, es aquel que participa de la unción de Cristo. San Pablo dice, así, a los corintios: «Dios es el que a vosotros y a nosotros nos mantiene firmes en Cristo (*el Ungido*) y nos ha consagrado (*nos ha ungido*)» (2Cor 1,21). A eso se debe que el bautismo incluya una unción; la confirmación, más adelante, es la unción del Espíritu Santo, y, por último, la unción de los enfermos configura al fiel que sufre según el modelo de Cristo, el Ungido del Padre, por el don del Espíritu, y lo marca para la curación y la salvación de todo su ser.

CAPÍTULO 9

El sacramento del orden y los ministerios en la Iglesia

El sacramento del orden, que también recibe en la actualidad el nombre de «ministerios en la Iglesia», dio lugar a una intensa reflexión en el Vaticano II, concilio que devolvió al colegio episcopal su posición privilegiada y restableció el diaconato permanente. El Vaticano II, asimismo, dedicó un documento al «orden sacerdotal», habló por extenso de las responsabilidades de los laicos y empleó incluso, a este propósito, el término «ministerio». En consecuencia, hemos de distinguir en la Iglesia entre el ejercicio del *ministerio ordenado* (episcopado, presbiterado, diaconado) y el ministerio que podemos llamar *bautismal* porque se funda en los sacramentos de la iniciación cristiana. Sería, desde luego, un error pensar que no hay otro ministerio que el ordenado.

El trabajo prosiguió después del Vaticano II por varias razones. Hubo, en primer lugar, que reexaminar el testimonio del Nuevo Testamento, ya que la gran tríada del ministerio ordenado: obispo, presbítero, diácono, falta como tal. Se planteaba además la cuestión de cómo era necesario vincular dicho testimonio con la jerarquía ministerial que está actualmente en vigor en las Iglesias católica, ortodoxa e incluso anglicana, pero de la que se han distanciado las demás Iglesias salidas de

la Reforma. Nos encontramos, pues, ante un nuevo caso de dificultad para dar cuenta de la fundación de los sacramentos por Jesús.

Por otra parte, en el terreno del diálogo ecuménico, la cuestión de los ministerios sigue constituyendo una gran barrera doctrinal para el acercamiento entre las confesiones cristianas. ¿Cómo llegar un día a la «reconciliación» de los ministerios? La cuestión ha generado un intenso diálogo durante las últimas décadas, del cual son fruto importantes documentos, y que ha registrado sustanciales avances, sin llegar, no obstante, a la meta deseada.

El Vaticano II restableció un diaconato permanente al que pueden acceder los hombres casados. Desde el Concilio, la decisión ha ido poco a poco plasmándose en la realidad de los hechos, en numerosos países, modificando así el paisaje pastoral. Pero la rápida mengua del número de sacerdotes en los países occidentales ha motivado la progresiva instauración de la nueva figura del ministerio confiado a laicos provistos de una «carta de misión»; ministerio que comprende funciones propiamente pastorales, si bien con restricciones y siempre bajo la supervisión de sacerdotes. La cuestión que ello suscita es cómo hemos de interpretar este nuevo «hecho de Iglesia» a la luz de su estructura tradicional. Igualmente cabe preguntarse qué posición ocupan estos nuevos ministerios respecto del diaconato permanente. Añádanse, además, los debates de las décadas recientes en torno al celibato sacerdotal. Tenemos, pues, un programa muy apretado.

El ministerio, sobre todo el ministerio ordenado, plantea el formidable problema del ejercicio de la autoridad en la Iglesia, así como el de las relaciones entre los miembros bautizados de la Iglesia y sus responsables. La autoridad se concreta asimismo en una red institucional condicionada socialmente, a

la cual, en consecuencia, afectan factores ajenos a lo doctrinal y que cambian con la historia. Este aspecto es el que requiere nuestra atención prioritaria, puesto que condiciona el conjunto de la perspectiva (sección primera). A continuación procederemos a una relectura de los testimonios del Nuevo Testamento acerca de los ministerios, para comprender mejor de qué modo se asientan en el misterio de Cristo (sección segunda). Nuestro siguiente paso consistirá en realizar una serie de calas en la historia y en la tradición, que nos permitan hacernos idea de las evoluciones que inevitablemente han ido modificando la figura cultural de los ministerios (sección cuarta). Después abordaremos la especificidad ministerial del diaconato permanente así como los ministerios de los laicos en su diversidad (sección cuarta). Por último, nos introduciremos en la cuestión debatida del celibato de los sacerdotes (sección quinta).

I. De la autoridad en la sociedad a la autoridad en la Iglesia

1. Jerarquía, autoridad y poder

La Iglesia católica se muestra al mundo como una sociedad muy jerarquizada. Su organigrama es de todos conocido: en la cima el papa, luego los obispos, los presbíteros, los diáconos y demás ministros. El término «jerarquía», que significa «poder sagrado», fue ideado antiguamente para reflejar la subordinación de los diferentes coros de ángeles; del cielo descendió a la tierra para dar cuenta de los distintos grados de autoridad en la Iglesia, y en la actualidad ha traspasado con creces los límites de esta para designar la cadena de autoridad

y subordinación que se da en las instituciones sociales. También la jerarquía militar es bien conocida; toda administración tiene su jerarquía, y lo mismo vale para las empresas, y es obvio que todo gobierno razonable se construye con arreglo a una estricta jerarquía. Se habla con frecuencia de la «escala jerárquica» que todo asunto por discutirse debe seguir, según unas reglas establecidas. Con mayor alcance aún, se habla de la «jerarquía de valores».

El motivo de que existan las diversas jerarquías lo hallamos en la necesidad de mantener el buen orden y la unidad en la toma de decisiones y en el cumplimiento de compromisos. Una sociedad, sea cual sea, en la que coexistan autoridades independientes entre sí se convierte enseguida en un reino dividido en su propio perjuicio y cuyas fuerzas centrífugas acaban por destruir. La Iglesia, cuanto sociedad organizada, no escapa a esta necesidad, y es ciertamente reseñable el que sea su vocabulario en la materia el que la sociedad, donde la autoridad nada tiene de sagrado, ha acabado asumiendo.

La jerarquía hace posible el ejercicio de la *autoridad*, el cual supone en quien la ostenta cierto *poder* de decisión sobre los demás. Aunque ambos conceptos están estrechamente ligados, son diferentes. Autoridad es, etimológicamente, aquello que permite crecer en la unidad, y debe respetar la libertad de aquellos sobre quienes se ejerce. Por lo general, se distingue entre la autoridad funcional de aquel o aquella que ha accedido, con arreglo a las normas, a una responsabilidad instituida, y la autoridad personal «carismática» de la persona cuya personalidad excepcional ejerce de manera espontánea una sugestión y una influencia tales que le confieren una gran fuerza de convicción. Lo ideal sería que quien ejerce una autoridad funcional tuviese asimismo autoridad a título personal.

Normalmente la autoridad confiere un poder. Este se define como la aptitud para emprender acciones eficaces, es una fuerza que se ejerce y se impone a los miembros de la sociedad, por medios coercitivos si es necesario. Si la autoridad quiere convencer, el poder quiere vencer (Grupo de Dombes). En un Estado, el gobierno tiene el monopolio del uso de la violencia (policía, ejército), al servicio del bien común y para impedir la profusión anárquica de la violencia. Se habla, así, de la conquista del poder, de poderes públicos y de la separación de poderes. Dada la condición humana, todo poder da lugar a la amenaza del abuso de poder, como se comprobó con los grandes Estados totalitarios del s. XX. El poder debe siempre buscar el justo equilibrio entre las obligaciones de la vida común y el respeto a la libertad de sus ciudadanos.

El ejercicio de la autoridad ha representado siempre un problema. La constante evolución de los regímenes políticos a lo largo de la historia es muestra elocuente de ello. Pero en la actualidad el problema ha ido a mayores, pues nuestro mundo occidental se siente acomplejado ante el ejercicio de la autoridad y del poder. Las mutaciones culturales que vivimos han puesto en entredicho el sólido consenso que servía de base al ejercicio tradicional de la autoridad. Autoridad y poder son, porque sí, fuentes de sospechas y de contestación; en tanto que, por el contrario, se considera intrínsecamente bueno el mayor respeto por las libertades. El riesgo que esto lleva aparejado es que dichas libertades se consigan a costa del debilitamiento general de la autoridad del Estado, en beneficio de un individualismo reivindicado como valor último. La autoridad está en crisis tanto en la sociedad como en las familias; no hay, pues, que extrañarse de que lo esté asimismo en la Iglesia.

2. Autoridad y poder en la Iglesia

La Iglesia, que es una sociedad de seres humanos, está sometida a las exigencias de toda sociedad humana; esto significa que necesita una autoridad para asegurar el «bien común» en su seno. También en la Iglesia, y siempre porque es humana, el ejercicio de la autoridad requiere una forma de poder, capaz de obligar. Siempre se han distinguido tres grandes poderes en la Iglesia: el poder de enseñar o autoridad doctrinal; el poder de santificar o autoridad para administrar los sacramentos, y, por último, el poder de gobernar, es decir, ejercer jurisdicción sobre las personas. En los tres casos se trata de una autoridad espiritual cuyo objetivo es conducir a los fieles por las vías de Cristo y de Dios hasta la vida eterna. Pero esta autoridad puede requerir que se tomen decisiones muy precisas y a veces coercitivas. La Iglesia cuenta con su *derecho canónico* y con su código penal, por más que las sanciones que adopta sean de orden espiritual. Es evidente que cualquier miembro de la Iglesia mantiene la libertad de no someterse, pero en el momento en que pone en entredicho su propia ciudadanía eclesial, se margina a sí mismo o se separa. La Iglesia no escapa a esta ley universal.

El ejercicio legítimo y necesario de la autoridad en la Iglesia se deposita en las manos de seres humanos, tan pecadores como todos los demás miembros. Si bien la Iglesia es depositaria de las promesas de vida eterna y puede fiarse del compromiso de Cristo para con ella –de modo que jamás traicione a la fe y no falte a su misión de salvación–, los que la gobiernan siguen siendo hombres con sus limitaciones personales y las de su tiempo. Evidentemente no toman siempre las mejores decisiones; es más: en algunos períodos de la historia, su ministerio se ha visto lastrado por graves pecados. La Iglesia ha conocido

momentos memorables y momentos oscuros, según los lugares y las épocas. De ahí que se haya planteado con cierta frecuencia el problema de su *reforma*. Ocurrió, por ejemplo, en el s. XI, con la llamada reforma «gregoriana», y asimismo en el XVI, con las reivindicaciones de la *Reforma* protestante, que produjo, como respuesta, una nueva «reforma católica», a menudo conocida como «Contrarreforma». Más cerca de nosotros, Juan XXIII convocó el concilio Vaticano II para promover un *aggiornamento* (esto es, una «puesta al día») de la Iglesia católica, otro modo de referirse a la necesidad de reforma. Este último concilio, por lo demás, hizo suyo el principio de que la Iglesia debe someterse a una reforma permanente («*Ecclesia semper reformanda*», en latín).

¿Puede asimilarse la Iglesia a alguno de los regímenes políticos que conocemos en la historia? Durante mucho tiempo se juzgó que la Iglesia era una monarquía, tanto en el plano universal bajo la autoridad del papa como en el plano local bajo la autoridad del obispo, a imagen del Imperio romano y, más tarde, de las monarquías de las naciones europeas. Algunos teólogos llegaron incluso a elaborar el siguiente razonamiento, incuestionable en su momento, para justificar esa opinión: «Cristo ha querido para su Iglesia la autoridad más perfecta posible. Es así que la autoridad más perfecta posible es la monarquía. Por consiguiente, Cristo estableció la Iglesia como una monarquía». Por supuesto, la premisa menor de este silogismo: que la autoridad más perfecta posible es la monarquía, no es fácil de probar. En nuestros días, algunos quisieran que la Iglesia fuera una democracia. Ahora bien, la democracia se define como la soberanía y gobierno del pueblo por el pueblo, gobierno que no se somete a ninguna otra autoridad y tiene, por tanto, la capacidad de poner en entredicho, en cualquier momento, las

reglas de su pacto social, tales como su constitución y sus leyes. La Iglesia entonces no puede ser una democracia, puesto que está sometida a Cristo, quien la envió en misión al mundo, y es depositaria de un mensaje revelado al que debe permanecer fiel. Todo esto no significa que no haya en la Iglesia elementos de monarquía y otros que son signo de democracia, por ejemplo, el sentido de la fe (*sensus fidei*) del conjunto de los fieles (*sensus fidelium*), del que los obispos y el papa son intérpretes. De cualquier modo, la Iglesia no puede reconocerse en un sistema político meramente humano, por la razón de que su autoridad, y con ella sus poderes, tiene un origen y un fin divinos, es decir, más allá de toda responsabilidad humana. Sin embargo, como la Iglesia vive en el mundo, está inevitablemente marcada por el modo en que autoridad y poder se ejercen en el mundo al que pertenecen sus fieles. De este modo, los procedimientos de los concilios antiguos se inspiraban en los del senado romano, y los del Vaticano II, en los de nuestras asambleas políticas modernas.

3. Comunidad, colegialidad y presidencia

Cabe, con todo, decir algo más preciso sobre el modo de gobierno de la Iglesia. En el pueblo de Dios, congregado por la llamada evangélica, pueden reconocerse tres grandes principios, tres dimensiones articuladas entre sí, que concurren para el gobierno de todo: la dimensión *comunitaria*, la *colegial* y la *personal*. Hablar de dimensión comunitaria no equivale a sostener que la fuente del poder sea el pueblo, sino que, considerado en su conjunto, el pueblo es el depositario del don de Dios y del mensaje evangélico. A este respecto, el Vaticano II afirma: «La universalidad de los fieles que tiene la unción del

Santo (cf 1Jn 2,20-17) no puede fallar en su creencia, y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando “desde el Obispo hasta los últimos fieles seglares” manifiestan el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres»¹. Esto significa que las instancias especializadas del gobierno de la Iglesia y de las diócesis deben ejercer su responsabilidad en comunión viva y en diálogo constante con el pueblo de Dios. Este principio lo sentó ya, en el s. III, san Cipriano de Cartago; «lo que a todos concierne debe ser tratado por todos», es la fórmula del padre Congar inspirándose en Cipriano, que tenía por máxima de comportamiento no decidir nada según su opinión personal, es decir, sin el consejo de sacerdotes y diáconos y sin el sufragio del pueblo². Este es, así, titular de una responsabilidad global que se puede ejercer de distintas maneras, a través de las relaciones entre las Iglesias y dando fundamento a iniciativas legítimas y a los ministerios.

Pero en la Iglesia no todos pueden hacerlo todo, y el pueblo no realiza espontáneamente el bien común. Necesita, en consecuencia, ser gobernado, lo que equivale en este caso a decir: mantenido en la fidelidad y la caridad, y alimentado con los dones de Dios que son los sacramentos. Esa es la razón de que lo rodee un colegio de ministros, originado en el colegio de los doce apóstoles. La dimensión colegial –y jerárquica– de la autoridad viene claramente expresada en el Nuevo Testamento, como se comprueba en el concilio de Jerusalén (He 15), donde

¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 12.

² CIPRIANO DE CARTAGO, *Lettre* 14,4, trad. Bayard, París 1925, I, 42 (trad. esp. de M^a L. García Sanchidrián, *Cartas*, Gredos, Madrid 1998, 103: «ya que desde el comienzo de mi episcopado decidí no gestionar nada por mi cuenta sin vuestro consejo y el consentimiento de mi pueblo. Pero cuando con la gracia de Dios vaya a vosotros, entonces trataremos en común de lo que se ha hecho o ha de hacerse, tal como el respeto mutuo exige»).

los apóstoles y los ancianos (o presbíteros) tomaron juntos una decisión terminante acerca de la libertad cristiana ante las observancias judías. Podemos considerar que los sucesivos concilios tomaron este como modelo. La colegialidad en la Iglesia se organiza en un doble nivel: la colegial de los obispos, con autoridad sobre la Iglesia universal, y la presbiteral (*presbyterium*), sobre cada diócesis. La dimensión colegial se ha expresado en el curso de la historia por los sínodos locales y regionales, donde un grupo de obispos tomaba decisiones necesarias localmente, y, en un nivel superior, por los concilios ecuménicos que reúnen a todos los obispos del mundo. En nuestros días, el funcionamiento regular de las conferencias episcopales puede compararse al de los antiguos sínodos regionales. Esta dimensión colegial debe inspirar todo el ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Sin embargo, es un hecho que en el colegio de los apóstoles Pedro tenía una función y una autoridad particulares, recalcadas en numerosas tradiciones del Nuevo Testamento: él fue el encargado de confirmar a sus hermanos, él recibió una investidura especial de manos de Jesús (Mt 16,19; Lc 22,32; Jn 21,15-17), él hizo de portavoz de los Doce. En suma, en aquel colegio él ejercía la primacía. Porque, en efecto, todo colegio necesita una presidencia. Asimismo la unidad de la Iglesia, ya sea local o universal, debe simbolizarse en la función de un responsable, que se convierte en la figura personalizada de todo el cuerpo. Este papel lo desempeña el sacerdote en la parroquia, el obispo en su diócesis y el papa en la Iglesia universal. El papa no es un «súper-obispo», sino el obispo de la Iglesia de Roma, y, en calidad de sucesor de Pedro y de Pablo, preside el colegio de los obispos y la Iglesia universal; su primera función es mantener a la Iglesia en la autenticidad de la fe evangélica y en la comunión de la caridad.

Un funcionamiento como este, en su originalidad, puede parecer poco cartesiano. Cabe resumirlo como régimen de *corresponsabilidad*. Implica un intercambio constante de caridad en la vida de la Iglesia y de las Iglesias; intercambio en que los obispos constituyen el punto nodal. Pues les corresponde hacer llegar a Roma el sentir cristiano de su pueblo, y, al mismo tiempo, deben también transmitirle a este lo que viene de la Iglesia universal, ya sea al regresar de un concilio, ya por efecto de su relación con el papa. Este intercambio ha adoptado formas diversas a lo largo de la historia y puede, desde luego, sufrir disfunciones si el equilibrio entre primacía, colegialidad y comunidad no se respeta convenientemente.

La autoridad ejercida en una Iglesia mayoritaria, tanto que a veces ha llegado a confundirse con el conjunto de la población, ha tenido como es lógico un alcance político. Desde un principio, los Estados se mostraron muy interesados en ella, y tal fue el origen de la famosa «lucha de las investiduras», debida a que los gobiernos también querían tener algo que decir sobre la elección de los obispos. Este ha continuado siendo un punto delicado, incluso en los concordatos de los tiempos modernos. Por otro lado, los nacionalismos han marcado la vida de la Iglesia —por ejemplo, en Francia, con el galicanismo— y favorecido cierta rivalidad entre Roma y el episcopado. También se han dado casos de conflicto entre el concilio y el papa, como ocurrió en el s. XV, cuando se produjo el cisma de Occidente. El que hubiese dos o tres papas disputándose la sede de Pedro fue razón suficiente para que el concilio se sintiera responsable de restablecer la unidad; de ahí a afirmar la superioridad del concilio sobre el papa no había más que un paso. Se conocen asimismo casos de ciertos cónclaves que no llegaban a termi-

nar a causa de las disensiones entre cardenales en el contexto de luchas de influencia. A ello se debe el que, incluso en la actualidad, se «cierren» en el cónclave a los cardenales hasta que hayan «hecho» al papa, según la expresión consagrada. Sobre este tema escribió Madame de Sévigné una sugestiva carta que dirigió a su primo Coulanges, a quien escandalizaban las peripecias sin fin de un cónclave. La escritora ofrece una hermosa lección de fe y, al mismo tiempo, de lucidez carente de toda ilusión:

«Y sobre los grandes asuntos que a Dios alcanzan, os turbáis, como persona religiosa que sois, ante lo que acaba de ocurrir en el cónclave de Roma. ¡Pobre primo mío: os engañáis! Me cuentan que cierto caballero de ingenio ha extraído precisamente la conclusión contraria de lo que vio en esa gran ciudad: que la religión cristiana ha de ser sin duda santa y milagrosa, puesto que es capaz de subsistir incólume en medio de tantos desórdenes y profanaciones. Haced, pues, como él, extraed las mejores consecuencias y pensad que esa misma ciudad fue otrora bañada en la sangre de incontables mártires [...]. Creed que, por más tejemanejes que pueda haber en el cónclave, es siempre el Espíritu Santo quien hace al papa. Todo lo hace Dios, el Señor de todo»³.

La continua centralización producida en la Iglesia de Occidente, que se inició en el s. XI y se afirmó aún más durante el XVI, ha contribuido a asentar una estructura que siempre tendía hacia la cima. La autoridad de los obispos, así, se redujo

en beneficio del papa. En la reflexión teológica el tratado de la Iglesia acabó por convertirse, según la expresión del padre Congar, en una «jerarcológia». Lo único que en ella se estudiaba era su organismo ministerial visible, con la representación piramidal del papa, los obispos, los presbíteros y, en el último rango, los bautizados. Este modo de ver se plasmó, como no podía ser de otro modo, en el plano social.

El concilio Vaticano II, en su constitución sobre la Iglesia, se ocupa, primero, del pueblo de Dios, el pueblo de los bautizados, antes de centrarse en la jerarquía eclesial, dejando así claro que la solidaridad cristiana es más importante que la especialización de funciones. Entre los objetivos del Concilio estaba el reequilibrar el papel de la colegialidad episcopal en su relación con el papa, así como dignificar la responsabilidad del laicado. Con todo ello, el Vaticano II volvía al pensamiento de los Padres de la Iglesia, pues ya Cipriano de Alejandría afirmaba que «el obispo está dentro de la Iglesia y la Iglesia con el obispo»⁴.

4. El fundamento último de toda autoridad y poder en la Iglesia

Las anteriores indicaciones han puesto de relieve cómo la autoridad de la Iglesia es solidaria de todo ejercicio de la autoridad en las sociedades humanas, pero también han destacado la especificidad del caso de la Iglesia en relación con los funcionamientos puramente humanos. Y es que, como ya hemos recalcado, la autoridad en la Iglesia tiene un origen y un fin divinos. Si en cierta manera puede afirmarse que toda

³ MADAME DE SÉVIGNÉ, *Madame de Sévigné à Monsieur de Coulanges* (26 juillet 1691), en *Lettres*, Hachette, Paris 1862, X, 46-47.

⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *Lettre 14,4* (trad. esp., reproducida aquí, *Cartas*, Gredos, Madrid 1998, 321).

autoridad política proviene de Dios (Rom 13,1-2), no cabe duda de que la autoridad en la Iglesia procede de la revelación cumplida en la persona de Cristo. Este delicado punto requiere atención particular⁵.

La autoridad en la Iglesia es un don de Dios Padre, que le es otorgado por Cristo y se activa en ella por el Espíritu Santo. Recordemos algunos pasajes del Nuevo Testamento que manifiestan dicho don: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,18b-19). Esta autoridad atañe a la enseñanza de la fe y los mandamientos de Cristo, así como a los sacramentos, entre ellos el bautismo. Estas palabras, puestas en boca del Resucitado, tenían dos precedentes en el mismo evangelio, el primero dirigido a Pedro, y el segundo, a los discípulos: «y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19); «todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18,18). Estas expresiones, muy semíticas, se trasladan de algún modo a un tercer pasaje, de otro evangelio: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos» (Jn 20,22). Estos textos han dado lugar a interpretaciones distintas, a veces divergentes, entre las confesiones cristianas. Limitémonos aquí a la constatación del origen divino de la autoridad en la Iglesia.

Ahora bien, esta autoridad, genuina tanto en su origen como en su fin, no puede ejercerse a la manera de las autoridades mundanas. Es una autoridad de servicio que tiene como

⁵ Sobre esto, cf GRUPO DE DOMBES, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Église*, Bayard, París 2005.

modelo la autoridad del Cristo siervo (Flp 2,7-11) que llegó a decirles a sus discípulos (Lc 22,25b-28):

«Los reyes de las naciones las tiranizan y sus príncipes reciben el nombre de bienhechores. Entre vosotros no ha de ser así, sino que el mayor entre vosotros será como el más joven, y el que mande como el que sirve. En efecto, ¿quién es más grande, el que se sienta a la mesa o el que sirve? ¿No es el que se sienta a la mesa? Pues bien, yo estoy en medio de vosotros como el que sirve».

Y Jesús va aún más allá, al lavarles los pies a los apóstoles antes de su Pasión, con lo cual ilustra su mandato (Jn 13,12b-15):

«¿Entendéis lo que os he hecho? Vosotros me llamáis el maestro y el señor, y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el señor y el maestro, os he lavado los pies, también vosotros os los debéis lavar unos a otros. Yo os he dado ejemplo, para que hagáis vosotros lo mismo que he hecho yo».

La enseñanza de Jesús a sus apóstoles no deja lugar al equívoco: el que manda debe ser como el que sirve, pues la autoridad que de él procede es una autoridad de servicio; los papas, así, mantienen el título oficial de «Servidor de los servidores de Dios» (*servus servorum Dei*). Esa es la figura de toda autoridad en la Iglesia. Lo que ocurre es que, mientras que Jesús estaba libre de pecado, los responsables de la Iglesia no lo están; como tampoco están exentos de caer en la tentación que todo poder constituye. La puesta en práctica de este ideal ha pasado por diversas vicisitudes históricas. Nada puede, sin embargo, justificar que deje de ser objeto de un apasionado deseo.

II. Una relectura de los testimonios del Nuevo Testamento sobre la institución de los ministerios

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los ministerios en la Iglesia no es, ni mucho menos, tan clara como la que se ofrece sobre Cristo. Los textos nos hablan ante todo de él, y no se dedican a la Iglesia más que por su pertenencia al misterio de Cristo, de quien es el cuerpo. En el plano práctico los textos apenas hablan de ella más que incidentalmente, cuando un problema saca a la luz el ejercicio de las responsabilidades. Debemos tener en cuenta el doble testimonio de los evangelios mismos, por una parte, y de las cartas de Pablo, por otra. Lo cierto es que, entre unos y otros parece haber, a primera vista, cierta distancia. La cuestión es bastante más compleja de lo que la interpretación tradicional podría llevar a creer.

Nos hace falta, pues, paciencia para releer los diversos testimonios, a fin de discernir lo que les es común y de qué manera nos permiten llegar a la fundación de la *estructura ministerial* en la Iglesia. Los pasos que demos y los subsiguientes análisis pueden resultar complejos, pero derivan tanto de las exigencias de nuestro tiempo, que no queda contento con respuestas demasiado fáciles, como a las de este libro, en el que pretendemos remontarnos a los fundamentos de la fe cristiana. Debemos, así, mostrar cuál es el vínculo existente entre la vida de las comunidades apostólicas, con sus ministerios, y la elección de los Doce por parte de Jesús. Descubriremos en nuestro recorrido que el ejercicio de la autoridad ha planteado dificultades desde la época apostólica.

1. El punto de partida: de Jesús a sus discípulos

Los evangelios nos ofrecen, por supuesto, el fundamento de todo. En efecto, todo parte de Jesús y de la autoridad que recibió de su Padre al comienzo de su vida pública, cuando fue bautizado. Esa autoridad la ejerció proclamando el Reino de Dios y actuando con sus palabras y sus actos en pro de la venida del Reino y de la salvación de la humanidad. Su autoridad es el modelo de una autoridad de servicio.

Pues bien, fue en nombre de esa misma autoridad como Jesús escogió a los Doce, dato histórico incontrovertible. De ese modo les dio a compartir la familiaridad de una vida común con él, durante la cual los formó y les transmitió sus enseñanzas; en presencia de los Doce instituyó la Cena, encargándoles que repitieran lo mismo que él hacía; no les evitó la prueba de la cruz, escandalosa para su fe; los reunió después de resucitar para que fuesen testigos privilegiados del hecho; los envió en misión; les prometió el Espíritu Santo y se lo envió en Pentecostés. La doctrina clásica ha visto en la Cena el acto de institución del ministerio sacerdotal por Jesús. En la actualidad, aun sin negar en absoluto la importancia de la presencia de los Doce en la Cena, se tiende más bien a ver la institución del sacramento en la totalidad de la formación recibida por los apóstoles en el curso de su vida con Jesús.

Esta autoridad, que le es propia, se la confió Jesús a sus discípulos enviándolos en misión, ya que, después de la pascua, él dejó de ejercerla de manera inmediata y visible. Aquella transmisión fue un modo de delegar, de manera que la autoridad de los ministros de la Iglesia ha sido siempre la intendencia o la tenencia de unos «apoderados» que dependen del único Maestro y Señor. La autoridad, que no se

ejerce más que por el don del Espíritu, se le otorgó, primero, a los discípulos directos de Jesús y más tarde a otros, como Pablo. Se mantuvo, pues, tras la generación de los apóstoles y se transmitió a las siguientes para que la Iglesia permaneciera fiel a la condición apostólica con que fue fundada (véanse, a este respecto, las cartas paulinas a los colosenses y a los efesios, así como las cartas pastorales, esto es, las dirigidas a Timoteo y Tito)⁶.

Este es el dato primordial del que hemos de partir siempre al dar cuenta del fundamento de lo que más tarde se llamaría sacramento del orden. Es de notar que la figura de los Doce siguió siendo, en las Iglesias del Nuevo Testamento, la referencia original de la autoridad y de la misión, incluso cuando en el plano histórico la cohesión del grupo de los Doce había dejado de existir. Con todo, esa figura es demasiado general para poder proporcionarnos ya una estructuración concreta de la Iglesia, con la diversidad de sus ministerios. No tenemos entonces más remedio que mirar más de cerca la vida de las comunidades primitivas en gestación.

2. Designaciones múltiples como consecuencia de una novedad radical

Si nos detenemos en las cartas de Pablo, nos encontramos con comunidades que funcionan a partir de muy variadas organizaciones, y con ministerios de designaciones muy diferentes. El término *diakonos*, que significa «servidor» o «ministro», se utiliza primero en referencia al propio Cristo: «Os digo que Cristo se hizo servidor de los judíos»

(Rom 15,8) y, más tarde, en referencia a Pablo (Col 1,23) y a Febe, «diaconisa de la iglesia de Cencreas» (Rom 16,1). Así que *diakonos* se mantiene como término genérico con el sentido de «ministro».

Nos encontramos asimismo con la tríada paulina de la primera Carta a los corintios (1Cor 12,28): los *apóstoles*, los *profetas* y los *maestros*; tríada que pasará a cinco términos en la Carta a los efesios (4,11-12), donde se añaden los *evangelistas* y los *pastores*. El término *episkopos*, del que deriva «obispo» se emplea poco, sólo cinco veces, y no como tecnicismo; por su sentido, no puede ciertamente distinguirse de *presbyteros*, como no sea por el hecho de que aparece en singular, mientras que a los presbíteros se los menciona siempre en plural; en una ocasión, parece que se lo iguala en función con los servidores o diaconos (Flp 1,1). Además, tenemos el término «presidente», o «higúmeno» en algunas cartas de Pablo, así como «guía» en la Carta a los hebreos.

En contraposición, el término *presbyteros* se usa sesenta y cinco veces; etimológicamente, significa «anciano» y recuerda la función de los responsables de las comunidades sinagogaes judías, razón por la cual el término sólo tenía curso en las comunidades judeo-cristianas. Aunque no aparece en las cartas paulinas, sí lo encontramos en las pastorales.

El gran ausente de este vocabulario es el término propiamente sacerdotal *hiereus*, sacerdote en el sentido del Antiguo Testamento, donde designaba a quienes sacrificaban a las víctimas animales en el Templo. No se emplea nunca para los ministros de la nueva alianza, en razón de que sólo se aplica a Cristo (Heb 3,1), nuestro gran sacerdote, quien, al ofrecer su vida, abolió los sacrificios antiguos, figuras pasadas del nuevo, consistente en el don que de sí hace toda existencia.

⁶ Para este párrafo, me he inspirado en el documento del Grupo de Dombes antes citado (nn. 305-313).

Este silencio general y, desde luego, intencionado tiene una sola excepción, cuando Pablo habla del «privilegio que Dios me ha concedido de ser ministro de Cristo Jesús entre los paganos; mi tarea *sagrada* (esto es, *sacerdotal*) consiste en anunciar el evangelio de Dios» (Rom 14b-16); aunque, eso sí, el término se refiere a la tarea de anunciar el Evangelio, y no a la de ofrecer sacrificios. Además, encontramos el término «sacerdocio (*hierateuma*)» referido al sacerdocio real (Ap 1,6; 1Pe 2,9) de todos los bautizados. Es, pues, todo el pueblo de Dios el que se ha constituido en cuerpo sacerdotal, ya que, a raíz de su bautismo, puede vivir como un sacrificio espiritual perpetuamente ofrecido a Dios (Rom 12,1).

Esta falta de referencia al sacerdocio entre las designaciones de los ministros es muy significativa: el Nuevo Testamento no quiere reutilizar para ellos la terminología propia del Templo de Jerusalén y de la antigua Ley, donde sí se contemplaba a sacerdotes que inmolaban víctimas. Dado que este régimen fue abolido con el único sacrificio de Cristo, el ministerio de la nueva alianza es algo genuino, sin precedentes.

Pero en este punto algunas lenguas modernas, como el francés, podrían inducirnos al error. La doble denominación del Nuevo Testamento, *presbyteros* y *hiereus*, ha desembocado con frecuencia en un solo término que confunde los dos significados: por un lado, tenemos la denotación del responsable de la comunidad, a quien se llama el «anciano», es decir, *presbyteros*, en griego, *presbyter*, en latín, de donde deriva el francés *prêtre* y el español *preste* (desusado, salvo en la forma prefijada «arcepreste»). Por otro, tenemos la denotación del sacerdote cultural

y encargado del sacrificio, que es, en griego, *hiereus* y *sacerdos* en latín, cuyo significado fue absorbido en francés por *prêtre*, de modo que, en esta lengua, dos palabras diferentes: *hiereus* y *presbyteros* han venido a confluir en una sola⁷; en contraste, otras lenguas, como el español, sí que mantienen el derivado de *sacerdos* (sacerdote).

Esta variedad de términos muestra por sí sola lo difícil que era encontrar una denominación adecuada para el ministerio del Nuevo Testamento. Sea como sea, y resumiendo, este no nos ofrece, como tal, la tríada «obispo», «presbítero» y «diácono», por más que los tres términos aparezcan sin orden ni concierto, y una sola vez el binomio «obispos» y «diáconos»; tampoco encontramos el término «sacerdote» aplicado a los ministros.

3. Los ministros en la estructura de la Iglesia

A primera vista, es tal la diversidad de *figuras y organizaciones* que cabe preguntarse si verdaderamente existe una estructura fundamental de la Iglesia en lo que atañe a los ministerios. La cuestión ha dado pie a numerosos debates en los años que siguieron al Vaticano II⁸. El envite es de envergadura, pues

⁷ Tanto es así que una frase de *Lumen gentium* (n. 28), perfectamente comprensible en latín o en español («Los presbíteros [...] han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento»), se convierte en una tautología en francés, porque los dos conceptos, «presbíteros» y «sacerdotes», se expresan en esta lengua con una misma palabra: *prêtre*.

⁸ Fue, en especial, el caso de la objeción de Hans Küng, presentada de manera excesivamente simple: en san Pablo no encontramos ni obispos ni presbíteros, sino solamente ministerios carismáticos, resultado de la espontaneidad del Espíritu. Pero esta interpretación se basa más en las palabras que en la comprensión de las realidades,

el problema es saber si los ministerios en la Iglesia tienen un fundamento normativo en el Nuevo Testamento o si, por el contrario, las Iglesias, en la historia, son libres de organizar los ministerios a su manera⁹. O, dicho de otra manera, ¿hasta qué punto están las Iglesias de hoy en día obligadas por el sacramento del orden?

Recapitemos algunos datos fundamentales para los que contamos con base textual.

1. Algo que salta a la vista es *el hecho comunitario*, es decir, la responsabilidad activa ante el servicio a la comunidad por parte del conjunto de sus miembros. Con todo, y dado que todo el mundo no puede hacerlo todo, se constata la especialización de algunos miembros en una u otra función en virtud de sus distintos carismas (dones espirituales de curación, de asistencia, de dirección, de lenguas; véase 1Cor 12). De modo que lo que podríamos llamar «ministerialidad», la responsabilidad antes mencionada, corresponde en realidad a toda la Iglesia; es toda la comunidad la que está en situación de servir (*diakonia*) al Evangelio en el mundo. Y esta responsabilidad para el servicio está en consonancia con la misión de apostolado y con el hecho de que la Iglesia es un instrumento para la salvación de la humanidad. En este requerimiento primordial de la existencia cristiana se funda la aparición de un número de servicios

o ministerios que corresponden a la diversidad de dones del Espíritu; ministerios que proporcionan la necesaria iniciativa en la Iglesia. Podemos así hablar, y aunque la expresión sea contemporánea, de *ministerios bautismales*, es decir, fundados en la propia cualidad de ser cristianos, y, por otro lado, y sin que deba confundirse, el ministerio *ordenado*. Los bautismales derivan de los carismas o dones del Espíritu, en efecto, pero sólo se convierten en ministerios a condición de cierta estabilidad y de que se los reconozca visiblemente en la comunidad eclesial. No es posible, por cierto, oponer carisma y ministerio, ya que, si bien todo carisma no se convierte necesariamente en ministerio, sí es verdad que todo ministerio es carisma, entendiendo este como don gratuito de Dios. Conviene que no se olvide, en la comprensión de la Iglesia de nuestros días, esta responsabilidad de los laicos.

2. Tampoco pueden oponerse *dos estructuras* eclesiásticas diferentes, una puramente carismática y espontánea, que hallaríamos como tal en las comunidades paulinas, y otra, la «institucional», propia de las comunidades judeo-cristianas. Sabemos, por ejemplo, que en las comunidades paulinas existían de hecho ministros locales e instituidos como tales: son «los que trabajan entre vosotros y en el nombre del Señor os dirigen y amonestan» (1Tes 5,15, cf 1Cor 16,15-16). Las comunidades disponen, pues, de apóstoles, profetas y maestros, de todos los cuales Pablo se declara solidario y a quienes defiende. Pablo asimismo enviaba a compañeros itinerantes y colaboradores (Apolo, Bernabé, Timoteo), que ejercían la autoridad en su nombre. Pablo, por último, que fue el fundador de estas Iglesias, reivindicaba para sí la autoridad de apóstol y la ejercía con brío. Todo esto se precisa y se institucionaliza en las llamadas cartas pastorales, cuyo redactor hace afirmar con fuerza a Pablo el origen divino de su misión, y donde se habla de la imposición de manos para

y no presta atención a todos los aspectos ya institucionalizados de los ministerios en el Nuevo Testamento.

⁹ Dar una respuesta cabal a esta cuestión requiere una fina labor con los textos, a partir de un método preciso. Hace algunos años traté de que la llevaran a cabo exegetas con oficio que trabajaron sobre cada uno de los libros o conjuntos de escritos del Nuevo Testamento. Los resultados se publicaron en el volumen colectivo, coordinado por J. DELORME, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Scuil, París 1974 (trad. esp., *El ministerio y los ministros según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975). Me limitaré a ofrecer aquí, de manera sintética, algunos resultados de aquella investigación.

la investidura de los colaboradores del apóstol. Asistimos, pues, al paso de la colaboración directa, que no comporta signo de investidura, a una sucesión regular, que sí lo exige. El objetivo es, en concreto, el mantener a las Iglesias en la fe verdadera. En estas cartas se atestigua incluso la institución de los «presbíteros», designación novedosa con respecto a las epístolas precedentes. La Carta a los hebreos distingue, de esta manera, entre los «jefes» antiguos, «aquellos que os anunciaron la palabra de Dios» (I Heb 13,7) y los «jefes» actuales, «que cuidan de vuestras vidas» (13,17), siendo Jesús «el jefe» que guía a la salvación (2,10). La primera Carta de Pedro, por su parte, se dirige a los presbíteros como pastores, que prestan sus servicios a Cristo, «el supremo pastor» (5,1-4).

3. Si acudimos al Nuevo Testamento, pero teniendo bien presente que los textos que lo componen fueron escritos a lo largo de la segunda mitad del s. I, podemos discernir ciertas alusiones a lo que ocurría en la Iglesia de aquel tiempo. En esta época, el grupo de los Doce no existía como tal, pues se había dispersado, de lo que dan fe los Hechos de los apóstoles desde el comienzo de las misiones paulinas (He 8). Eran todavía los Doce quienes decidieron la elección de los Siete (diáconos), pero ya en el gran concilio de Jerusalén se hablaba de «los apóstoles y los presbíteros» (He 15,4) en general. Del mismo modo, Pablo se dirigió a Jerusalén buscando el reconocimiento de los «que eran considerados como columnas» de esa comunidad (Gál 2,9). Los evangelios insisten mucho en la elección de los Doce, en el número simbólico de los Doce, que representan al nuevo pueblo de Dios y juzgarán a las doce tribus de Israel. Este realce de su posición deja bien claro que los Doce constituyen el origen del ministerio en la Iglesia, su primer fundamento. En el grupo sobresale la figura de Pedro, como «piedra» sobre la que se edifica la Iglesia. Jesús le otorga

poder y autoridad para atar y desatar (Mt 16,18-19) antes de hacerlos extensivos a los apóstoles en general (Mt 18,18). Los evangelios, incluido el de Juan (con la investidura de Pedro en 21), ponen de manifiesto que los Doce, a quienes Jesús escogió, son los garantes de que la autoridad establecida en las Iglesias antes de que el grupo desapareciera era legítima. Dan con ello testimonio claro de la responsabilidad particular del grupo de los apóstoles ante toda la Iglesia.

4. Aunque la organización difería de unas comunidades a otras, todas compartían una misma estructura ministerial, esto es, la relación entre *algunos*, a saber, aquellos que colegialmente asumen la responsabilidad global y principal de la vida de toda la Iglesia, que la presiden, que la mantienen en la unidad y la autenticidad de la fe, por una parte, y, por otra, *todos* los miembros de la comunidad. La referencia de los ministros es doble: primero, la persona de Jesús, que los ha enviado, y el don del Espíritu que han recibido; su ministerio merece el calificativo de apostólico porque se remonta a los apóstoles, aunque se ejerza en una Iglesia que es enteramente apostólica, puesto que se atiene a la fe de los apóstoles.

El sentido de este ministerio apostólico excede de la mera necesidad de guardar el buen orden de las cosas en la comunidad. Significa y realiza, además, la iniciativa trascendente de Cristo en relación con su Iglesia, permitiendo que toda la comunidad celebre en su culto la existencia cristiana y viva el servicio del Evangelio como un don recibido. La Iglesia es el pueblo llamado y congregado, pero es también la dinámica de la congregación, en un movimiento que nunca acaba. Sus ministros son los que tienen la tarea de convocar y congregar. Se los llama «apóstoles», «evangelistas», «intendentes»,

«embajadores», «pastores», «presidentes», «guías», «pastores». Todas estas palabras expresan una *tenencia*, una *delegación*: los titulares actúan en el nombre de Cristo, que es el único pastor del rebaño. Son, en efecto, «ministros de Cristo» (Col 1,7), «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9), «administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1), «ministros de la nueva alianza» (2Cor 3,6), «ministros de la reconciliación» (2Cor 5,18).

Las tareas del ministerio apostólico se organizan en torno a tres ejes que forman una unidad concreta: 1) El ministerio apostólico es ante todo un ministerio de la palabra, el anuncio oficial e institucional del Evangelio vivo; implica una enseñanza y comprende una dimensión profética. 2) El ministerio apostólico es asimismo un ministerio de presidencia, de guía, de supervisión (tal es el sentido etimológico de la función episcopal), de pastoreo; entre sus funciones está la de velar por la unidad de la comunidad y por los lazos de comunión con las demás; el ministerio comprende asimismo la presidencia de la oración y de la asamblea litúrgica; los ministros, además, realizan los gestos con los que se cumple el don del Espíritu, pues, como sabemos, los apóstoles bautizaban e imponían las manos. 3) El ministerio apostólico, por último, incluye un número de servicios de asistencia temporal, dimensión diaconal que justificó la investidura de «los Siete» (He 6)¹⁰; el ministerio apostólico debe siempre prestarse al humilde servicio, siguiendo el ejemplo de Cristo.

¹⁰ Sobre este episodio, cf C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, De l'Atelier, Paris 2000, 155-157.

Desde nuestra perspectiva resulta curioso que el hecho de presidir la eucaristía haya quedado en la penumbra. Con la excepción del episodio de Tróade, donde vemos que Pablo «partió el pan» (He 20,7-11), el Nuevo Testamento no dice nada al respecto. No obstante, los datos de la historia certifican que la presidencia de las comidas en la tradición judía jamás se dejó al azar y que, por el contrario, obedecía a ciertas reglas muy estrictas de precedencia. En el ámbito familiar es el padre o el dueño de la casa quien preside; en las asociaciones fraternales o amistosas, el de mayor edad; en la congregación «amistosa» de Jesús y sus discípulos, siempre era Jesús quien presidía. Podemos pensar que, después de la partida de este, fue Pedro quien asumió la presidencia, y que luego harían lo mismo los demás apóstoles y los ministros responsables de la comunidad. Por otro lado, la coherencia de los datos del Nuevo Testamento abona la solidaridad entre el anuncio de la palabra de Dios y la presidencia de la eucaristía, que es un «anuncio de la muerte del Señor». En el momento de celebrar la comida del Señor es cuando la relación estructural entre los ministros y la comunidad debe representarse de manera eminente.

Recordemos, para terminar, que en el ministerio apostólico se articulan la dimensión colegial, ampliamente atestiguada, la presidencial y la personal, que es signo de unidad. Tal era el papel de Pedro en medio de los Doce o el de Pablo en sus Iglesias. Sin embargo, la tríada tradicional, «obispo, presbítero, diácono», es una cristalización posterior al Nuevo Testamento. Fue, en realidad, obra de las primeras comunidades, que, después de la desaparición de los apóstoles y de los testigos directos de Jesús, hubieron de hacer frente a nuevas

necesidades institucionales. En su totalidad, la tríada abarca el ministerio apostólico tal como acabamos de describirlo a la luz de los evangelios y las cartas; a partir de ella se asignarán figuras concretas a las distintas tareas y se organizarán las relaciones entre presidencia y colegialidad.

III. Algunas calas históricas

Un sacramento es una realidad concreta y comunitaria que se vive en la historia, ya lo hemos visto; sus formas, por ello, evolucionan sin más remedio. Así que nos vendrá bien recorrer a grandes rasgos los jalones principales en la evolución del sacramento del orden, aquellos que han contribuido a configurarlo como lo vemos en la actualidad.

1. La sucesión apostólica

La inquietud por la sucesión de los apóstoles después de su muerte se hace patente en los últimos documentos del Nuevo Testamento. De ello es signo elocuente la imposición de manos, que corresponde a una cuestión de vital importancia en la Iglesia, a saber: ¿qué sería de ella cuando hubiese desaparecido la generación de testigos de Jesús? La primera referencia directa a esta sucesión la ofrece san Clemente de Roma, uno de los primeros «obispos» de esta ciudad, antes de que acabase el s. I. Parte Clemente del hecho sucesivo de que el Padre enviase al Hijo y este a los apóstoles, tras lo cual pasa a referirse a estos:

«Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena

nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos –después de probarlos por el espíritu– por inspectores y ministros de los que habían de creer [...]. También nuestros apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración de nuestro Señor Jesucristo, de que habría contienda sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento de lo por venir, establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, en muriendo estos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio»¹¹.

Dada su antigüedad, este es un testimonio capital. Un siglo más tarde, san Ireneo de Lyon se suma a este modo de ver cuando establece la línea de sucesión de los obispos de Roma a partir del apóstol san Pedro, al tiempo que se dice capaz de hacer otro tanto para las demás Iglesias. Para él, la «sucesión apostólica», en el sentido pleno del término, comprende tres elementos: primero, una «sucesión legítima», dentro de la cadena de quienes se han pasado públicamente el relevo a la cabeza de la Iglesia desde los apóstoles; en segundo lugar, el «carisma de la verdad», es decir, el don de la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, y, en particular, la conservación íntegra de las Escrituras, transmitidas con una interpretación auténtica; por último la «integridad incuestionable de la conducta» o «el don eminente del amor», es decir, el ejemplo dado de vida según el Evangelio. También Tertuliano, contemporáneo de Ireneo, adoptó este mismo esquema de transmisión; pero, como las Iglesias ya se habían multiplicado

¹¹ CLEMENTE DE ROMA, *Lettre aux Corinthiens*, 42,4 y 44,1-2; SCh 167, 169 y 173 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Carta primera de san Clemente a los corintios*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2009, 199-200, 201).

en su tiempo, y no todas contaban con un apóstol en su origen, recurre a la imagen del siembra de esquejes: una Iglesia envía un tallo que, al enraizar, forma una nueva Iglesia.

2. La tríada «obispo, presbítero, diácono»

En los textos de finales del s. I y comienzos del II se observa la progresiva desaparición de algunos términos, tales como «profetas», «maestros» o «presidentes». Por otra parte, en Ireneo, «obispos» y «presbíteros» aún son equivalentes.

La tríada «obispo, sacerdote, diácono» la vemos ya formada en san Ignacio de Antioquía, a comienzos del s. II, si bien todavía no es universal. Esta tríada hace pensar en cierta tipología mística a la cual se hacía remontar la figura de la celebración eucarística: el *obispo*, que preside, representa a Dios Padre o a Cristo; los sacerdotes representan a los apóstoles en el curso de la santa Cena; en torno a ellos, por último, los diáconos se encargan del servicio. El círculo, por lo demás, lo cierra la comunidad, que, en su conjunto, es el «santuario» o el mismo Jesucristo; el obispo, por su parte, asegura la unidad del conjunto. Se ha hablado con precipitación, a este respecto, del «episcopado monárquico», ya que el obispo jamás está solo, sino siempre rodeado del presbiterio y de los diáconos. Pero, eso sí, los obispos, considerados sucesores de los apóstoles, desempeñan un papel esencial. Ya en el s. III san Cipriano de Cartago se mostrará como el gran teólogo de la colegialidad episcopal.

Los *presbíteros* o sacerdotes, que al principio rodeaban al obispo, comenzaron a ejercer el ministerio de la presidencia, con arreglo a su autoridad, en comunidades más pequeñas, esto es, en los arrabales y en el campo. En cuanto a los *diáconos*,

no lo eran, es decir, no eran servidores de los sacerdotes, sino de los obispos y de la Iglesia; no se encargaban de servicios pastorales ni directamente parroquiales, sino que más bien ejercían como agentes de enlace a nivel diocesano; eran responsables de la asistencia corporal, de la distribución de los dones y del econmato de las Iglesias y llevaban la eucaristía a los enfermos; estaban asimismo capacitados para anunciar la Palabra y administrar el bautismo, si bien con el permiso del obispo. Su carácter más itinerante, así como sus vínculos más cercanos con el obispo, los colocaron en primer plano de la atención, lo cual provocó cierto malestar en los sacerdotes.

3. La presidencia de la eucaristía

A diferencia del Nuevo Testamento, los testimonios posteriores a los apóstoles son abundantes y responden a un principio que podría enunciarse así: *quien preside una Iglesia es también quien preside la eucaristía en esa Iglesia* (H. Legrand). En Ignacio es el obispo; en Justino, el «presidente»; en Hipólito y Cipriano, de nuevo el obispo. Más adelante, la posición la ocuparon los sacerdotes en el campo, cuando la comunidad cristiana se hubo extendido de tal manera que ya no era posible que se reuniera todos los domingos con el obispo rodeado de sus presbíteros. Ese fue el origen de nuestras parroquias.

En ese marco se retoma la designación sacerdotal que, según sabemos, evitaba el Nuevo Testamento, en virtud del contraste entre los ministerios de la antigua Ley y los de la nueva. Por el hecho de presidir la eucaristía, pero también porque el cumplimiento del ministerio de la palabra lo aseguraba el obispo,

el término «sacerdote» (*hiereus* en griego, *sacerdos* en latín), o bien «gran sacerdote» (*archihiereus* en griego, *summus sacerdos* o *pontifex* en latín), se aplicaba al obispo. En los textos de Cipriano, así, un *sacerdos* es siempre un obispo. En el s. IV el término se extiende a los presbíteros, que ya presidían la eucaristía en los pueblos; por ello se hablaba a la sazón de «sacerdotes de segundo rango». Sin embargo, por lo general, el término se atribuía al obispo, pero no como su denominación específica; por eso se decía que el obispo era sacerdote de la nueva alianza.

4. El nacimiento del par «clérigos y laicos»

La distinción terminológica entre clérigos y laicos falta en el Nuevo Testamento. Pero sí que hemos visto que se distinguía entre «algunos» y «todos» los miembros de la comunidad, es decir, respectivamente, entre los ministros encargados de la comunidad y el conjunto de esta. A todos los miembros se los llama «santos», por entenderse que los ha santificado el don del Espíritu Santo que recibieron en el bautismo. De ahí que, al dirigirse a una Iglesia, como la de Filipos, san Pablo salude a los *agioi*, esto es, a los «santos», y añada: «con sus obispos y diáconos» (Flp 1,1); o que, en la Carta a los hebreos, al despedirse, distinga, dentro de la comunidad, entre quienes los guían y, de nuevo, los *agioi*, es decir, los santos, en general (Heb 13,24).

En el Nuevo Testamento la idea de la santidad de todo fiel de Cristo se manifiesta en el tema, que ya conocemos, del sacer-

docio universal de todos los bautizados. Son dos los pasajes que los presentan como un cuerpo de sacerdotes: «Vosotros, por el contrario, sois linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa» (1Pe 2,9). De igual modo, el Apocalipsis, después de referirse a la sangre de Cristo, afirma que «nos ha hecho un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (Ap 1,6). Este modo de hablar, ciertamente simbólico, procede del Antiguo Testamento (Éx 19,6), que realizaba así la elección por Dios del pueblo escogido. Pero ahora se trata de la elección de aquellos que han recibido el bautismo y, por ello, están consagrados a Dios. Ese es el motivo de que participen en el sacerdocio de Cristo, pertenezcan con pleno derecho al «santuario» de los sacerdotes de Dios y estén habilitados para rendirle culto directo proclamando su alabanza. Están, por lo demás, llamados a hacer de toda su vida una ofrenda personal a Dios (Rom 12,1). Ahora bien, no debe entenderse que esto se refiere al ministerio sacerdotal, como pudo creer Lutero, sino a una participación existencial o a una forma de comunión con el sacerdocio único de Cristo, solo Mediador entre Dios y los hombres. Este es un aspecto de la responsabilidad de los cristianos en la Iglesia y en el mundo que atañe al cuerpo de la Iglesia tanto como a cada uno de sus miembros en particular.

El término «laico» lo emplea por primera vez san Clemente de Roma, a finales del s. I, pues. Aparece en una comparación entre los ministerios que existen en la Iglesia y los del Antiguo Testamento, donde había cuatro grupos: los grandes sacerdotes, los sacerdotes, los levitas y los laicos. Se trata del

texto en que Clemente exhorta a la comunidad de Corinto a que respete a sus ministros, a quienes la propia comunidad acaba de destituir, pues cada cual –argumenta– debe atenerse a su rango y los laicos no pueden prescindir de sus ministros, aunque los hayan elegido ellos. «El hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado», concluye el obispo de Roma¹². Al parecer, pues, el contraste en que se asienta la distinción entre ministros y laicos es el de sagrado y profano. La definición de laico oscila siempre entre su carácter sagrado por causa del bautismo y su carácter profano en razón de su compromiso en el mundo. Conviene recalcar asimismo que Clemente se refiere también a los laicos llamándolos «los hermanos», «los llamados y santificados en la voluntad de Dios», «los escogidos», «la porción santa», «los elegidos de Dios», «el rebaño de Cristo», «los elegidos»¹³. Con respecto al mundo, los laicos son miembros del pueblo consagrado, pero, con respecto a los ministros de la Iglesia, son el pueblo que se ocupa en actividades profanas. Así fue como se abrió paso el par «clérigos y laicos», que acabaría sirviendo, en los siglos venideros, como denominación adecuada para la distinción del Nuevo Testamento, que ya conocemos, entre «algunos» y «todos».

El término «laico» aparece, durante el s. III, en textos donde se resalta su dimensión positiva, debido a que la unción bautismal es ya una unción sacerdotal. Orígenes recalca que la distinción entre ministros y laicos no supone una garantía de salvación para los primeros; la verdadera jerarquía es, pues, espiritual.

¹² Ib 40,5, 167 y 173 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Carta primera de san Clemente a los corintios*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 199).

¹³ Ib (trad. esp., 173, 178, 192, 204, 206, 209).

En cuanto a *La tradición apostólica*, texto de referencia al que tan a menudo nos hemos referido en estas páginas, da fe de que el ministerio de doctor o maestro podía ejercerlo un laico; lo importante en este caso no es, por tanto, la clerecía, sino la competencia para enseñar. De hecho, el mismo Orígenes fue, cuando aún era laico, cooptado por los obispos de Palestina para comentar las Escrituras en las celebraciones litúrgicas; esto escandalizó a algunos y motivó la ordenación presbiteral de Orígenes. De igual modo, la Iglesia conserva memoria de otros laicos que recibieron el encargo de enseñar en la institución eclesiástica.

Clérigos y laicos viven en relación mutua al servicio de una vocación común. Si los laicos deben respeto y obediencia a los clérigos, estos, en reciprocidad, están ante todo al servicio de los laicos y del pueblo entero. San Agustín lo expresa con la admirable fórmula: «Soy obispo para vosotros, soy cristiano con vosotros. La condición de obispo connota una obligación, la de cristiano un don; la primera comporta un peligro, la segunda una salvación»¹⁴.

5. La Edad media y los cambios sociales

El fin del mundo antiguo y las invasiones bárbaras trajeron consigo una transformación de la sociedad y la progresiva instauración del feudalismo, régimen en el cual se tenía a los laicos, en general, por ignorantes e iletrados, a diferencia de

¹⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 340,1: PL 38, col. 1438 (trad. esp., reproducida aquí, en F. FERNÁNDEZ CARVAJAL, *Antología de textos para hacer oración y para la predicación*, Palabra, Madrid 2005, 835).

los clérigos, que sí recibían instrucción. La sociedad era globalmente cristiana, pero al pueblo se le mantenía a la puerta de la liturgia, que se desarrollaba en el coro de la abadía o la catedral. Muchas iglesias medievales francesas, en efecto, siguen dejando constancia arquitectónica de la segregación que suponía el coro. Era una zona reservada a los clérigos, separada de la nave por rejas o incluso por una construcción transversal, suerte de pantalla o barrera, con una plataforma en la parte superior¹⁵. En el coro era donde los clérigos celebraban la liturgia, mientras el pueblo de los laicos se quedaba en la nave y seguía la misa desde lejos, viendo la hostia en el momento en que era elevada y recibiendo la enseñanza que le dedicaban desde la plataforma. Se trataba de una religión de devociones, en la que el vínculo comunitario entre clérigos y laicos estaba roto.

El tema del sacerdocio universal de los laicos, que aún estaba presente en los Padres de la Iglesia, fue desapareciendo en la Edad media, cuando el concepto de «sacerdocio» fue haciéndose cada vez más privativo de los clérigos, por temor de que se confundiesen los dos sacerdocios. Ya en tiempos de la Reforma, Lutero proclamaba que todos los cristianos son igualmente sacerdotes, que el bautismo hace de cada uno «un presbítero, un obispo, un papa», aunque sólo en algunos de ellos se delegaba el ejercicio del ministerio. La reacción de la Iglesia católica, deseosa de salvaguardar la especificidad del sacramento del orden, fue mantener este tema en la sombra, hasta que en el s. XIX lo retomaron teólogos como el alemán Johann A. Moehler y el inglés John Henry Newman. El Vaticano II devolvió al asunto un lugar de privilegio, en el marco

¹⁵ Dicha pantalla recibe, en francés y otras lenguas modernas, el nombre de *jubé*, derivado del comienzo de la liturgia de las horas: *Jube, Domine, benedicere* («Consiente, Señor, en bendecir»).

de su teología del laicado. Sin embargo, el Concilio sigue distinguiendo claramente entre «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico»¹⁶. Mientras que el primero es la cualidad espiritual y existencial de toda la vida del cristiano, que lo habilita para las responsabilidades bautismales, el último es una carga ministerial recibida por la investidura sacramental de la ordenación. Son dos realidades bien distintas.

El eclipse medieval del sacerdocio universal de los bautizados fue correlativo de una evolución en el modo de concebir el ministerio del presbítero. En la Edad media la idea del sacerdocio, que hasta el momento sólo había servido para expresar un aspecto del ministerio de los obispos y los presbíteros (pero no de los diáconos), se hace dominante, hasta el punto de proporcionar el nombre al ministerio ordenado: el *presbítero* se convierte en un *sacerdote*. Este cambio de denominación es importante. Etimológicamente el *presbítero*, que ejercía un ministerio heredado de la sinagoga, era el responsable general de la comunidad, a la manera del obispo en su diócesis. Obispos y presbíteros tenían tres funciones fundamentales: 1) el anuncio de la Palabra y la enseñanza de la fe, 2) la santificación mediante la celebración de los sacramentos, y 3) el gobierno de la comunidad con el fin de mantenerla en la unidad y la fe¹⁷. En el s. IV los formularios de ordenación de obispos mencionaban estos tres cometidos. Transcurrido el tiempo, sin embargo, la ideas dominantes acabaron por establecer un vínculo principal entre el sacerdocio y la función de celebrar sacramentos, en especial, la eucaristía. Al mismo tiempo, la imagen del presbí-

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 10.

¹⁷ Esta triple función es levemente distinta de la correspondiente al Nuevo Testamento.

tero se fue identificando con la del culto: el presbítero, el sacerdote era el hombre de lo sagrado. De hecho, el sacerdocio fue una idea motriz en la teología de santo Tomás y en la doctrina del concilio de Trento. Los sacerdotes seguían, como es lógico, enseñando la palabra de Dios y gobernando sus iglesias, pero el cometido que se consideraba específico de su ordenación era el ministerio sacramental. Esto condujo a una disociación entre *poder de orden*, es decir, el poder sobre los sacramentos que deriva de la ordenación, y *poder de jurisdicción*, es decir, la autoridad para gobernar, que, según los juristas, procedía directamente del papa. El concilio Vaticano II hubo de clarificar este punto.

La progresiva «clericalización» de la Iglesia condujo a que se la identificara con los clérigos y monjes. Se consideraba que «la Iglesia» la constituía exclusivamente la jerarquía eclesial, la cual pasó a convertirse en un orden social que se basaba a sí mismo y se daba su propia organización. Se produjo también la disociación entre la ordenación y los vínculos con una comunidad determinada, por medio de las «ordenaciones absolutas» (que no implicaban responsabilidad pastoral en un territorio dado), expresamente prohibidas en el concilio de Calcedonia. Entra así en juego el sistema de los beneficios, según el cual se otorgaban unas rentas regulares de las que podía vivir quien ocupaba un cargo determinado. Ello dio lugar a un sinnúmero de abusos, pues fueron muchos los que se procuraban el beneficio, pero sin ejercer el cargo que llevaba aparejado. Tal es también el origen de las «comandas» en los monasterios, régimen que permitía al «abad comandatario» recibir ingresos sin tener por ello que ejercer como monje contemplativo entre sus hermanos de comunidad. Surgieron

asimismo, y en gran número, las iglesias privadas y las fundaciones de misas, para las cuales se ordenaba en exclusividad a sacerdotes, que, en virtud de su cargo, podían pronunciar las palabras de la consagración sin tener que ocuparse de nada más. Junto a todo ello, también el propio rito de la ordenación evolucionó «culturalmente»: si antes se había hecho por medio de la imposición de manos, ahora se recurría, sobre todo, a la transmisión de los instrumentos de cada orden, a imagen de la entrega de las insignias reales en las coronaciones o de las llaves de las ciudades, a la entrada de los reyes en estas¹⁸. Fue también durante la Edad media cuando desapareció el diaconado como orden permanente, sustituido por la figura del diácono que es enviado a la parroquia para ayudar al sacerdote; con ello, el diaconado se convierte en una orden preparatoria del presbiterado.

Estas evoluciones en la práctica ilustran la evolución de la teología, para la cual es clave el concepto de sacerdocio, en su relación privilegiada con la eucaristía, así como la identificación del presbiterado con el sacerdocio. Fue santo Tomás quien sistematizó la práctica eclesial que tenía a la vista.

Por otro lado, fue asimismo durante la Edad media cuando los ministerios del obispo, el presbítero y el diácono comenzaron a formar parte del septenario sacramental bajo el nombre de «sacramento del orden». Observemos, además, que en la serie de órdenes jerárquicas existían igualmente el subdiaconato y las órdenes menores, que, si bien conocidas en la Edad antigua, se convertían ahora en sucesivas etapas que era necesario ir cubriendo, a modo de escalones. La concesión

¹⁸ Hubo que esperar hasta Pío XII para que ello se aclarara y la imposición de manos recuperase su prestigio.

del orden, que en griego se llamó «la imposición de manos», pasaba ahora a convertirse en «ordenación» (*ordinatio*), es decir, agregación a uno de los órdenes de la Iglesia. Se sabe, no obstante, que las órdenes menores no son sacramentales, y si el diaconado se considera sacramento es sólo porque prepara de manera inmediata al sacerdocio. Todo se desarrollaba, pues, alrededor de la ordenación del presbítero, llamada «ordenación sacerdotal» porque todo se ponía en relación con el sacerdocio y se pensaba a partir de él. A ello se debieron las continuas discusiones para dilucidar si el episcopado era sacramental. Y, así, en el momento de decir la misa, el obispo no tenía más poder que el presbítero. El propio santo Tomás sostenía que el episcopado no es propiamente un sacramento, sino la liberación, en el sacerdote, de ciertos poderes de autoridad y jurisdicción que previamente estaban sujetos. De modo que el episcopado no se veía como un sacramento, sino como un oficio.

6. Del concilio de Trento a los tiempos modernos

El concilio de Trento tuvo conciencia de lo urgente que resultaba acometer una reforma en la Iglesia y de los abusos a que daban lugar el episcopado y el presbiterio. Pero no quería darle la razón a la Reforma, así que trató lo concerniente al asunto en decretos que no llamó doctrinales, sino de reforma, en los que se ponía de relieve el ministerio de la palabra ejercido por obispos y curas. Desde la perspectiva dogmática, Trento se opuso a las ideas de Lutero afirmando con rotundidad la existencia de un sacerdocio destinado a la celebración del sacrificio de Cristo. El sacramento del orden era, para el Concilio, el sacramento del sacerdocio, que capacitaba para celebrar la

eucaristía y perdonar los pecados¹⁹. De los obispos, Trento afirma simplemente que son superiores a los presbíteros en razón del «orden jerárquico», que tienen el poder de gobernar la Iglesia y que es a ellos a quienes corresponde ordenar y administrar la confirmación. Por otro lado, el Concilio se aventuró en un terreno proceloso al abordar el problema de la jurisdicción, que implicaba la relación de los obispos con el papa. De hecho, el enviado de este transmitió la prohibición de que se tratase la cuestión, en especial el origen «divino» de la jurisdicción. En la práctica, la disociación entre el anuncio de la Palabra y el gobierno, de un lado, y el ministerio de los sacramentos, de otro, continuó muy marcada durante siglos. El sacramento del orden se vinculaba con el poder sobre los sacramentos. El concilio Vaticano II se replantearía, pasados los siglos, todos estos problemas para dilucidarlos.

La distinción entre clérigos y laicos, que en un principio fue formalmente eclesiástica, adquirió con el tiempo connotaciones sociales diferentes, pero sin verdadero alcance eclesiástico. Ya sabemos que en la Edad media el par de términos valía para distinguir entre personas instruidas (de ahí, por ejemplo, que se hable de «mester de clerecía» para designar la literatura de autores con formación superior, aunque no fuesen clérigos propiamente dichos) e ignorantes. Durante los ss. XVI y XVII el mismo par sirve para designar la oposición entre el clero y el mundo. En una época en que la Iglesia sigue casi confundéndose con la sociedad, podía decirse que un joven que tomaba las órdenes entraba en la Iglesia, cuando lo cierto es que el clérigo pertenecía a la Iglesia desde su bautizo. La Iglesia en tanto

¹⁹ El término que domina es el de *sacerdotes*, en latín, por supuesto, mientras que *presbyteri* sólo aparece para establecer la distinción entre el sacerdote y el obispo.

que institución siguió durante mucho tiempo reduciéndose a su jerarquía, como lo prueba el que, en los estados generales de 1789, en Francia, los tres estamentos representados fuesen la nobleza, la Iglesia (es decir, el clero) y el tercer estado o pueblo llano. Ya en el s. XIX «laicos» eran los promotores de la laicidad del Estado, enfrentados a la sazón con la Iglesia.

En el s. XX el término «laicado» se empleó en referencia a las diversas organizaciones de la Acción Católica. En 1954 el padre Yves Congar publicó, en su versión original francesa, un libro que habría de hacerse famoso: *Jalones para una teología del laicado*²⁰. Representaba toda una línea de reflexión que se esforzaba por «promover el laicado» en la Iglesia y que desembocó en la enseñanza del concilio Vaticano II, el cual recapitula la doctrina contemporánea sobre los laicos:

«Por el nombre de laicos se entiende aquí a todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

El carácter secular es propio y peculiar de los laicos [...]. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos

temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida»²¹.

Esta definición intenta ser doblemente positiva, aunque comience por una caracterización negativa: laicos son quienes no son ni clérigos ni religiosos. Resalta, además, la consagración bautismal y sacerdotal del laico al servicio del reino de Dios, así como su responsabilidad en la gestión de los asuntos del mundo. El laico es un cristiano que vive en el mundo.

7. El s. XX y el Vaticano II

A continuación veremos las principales ideas gracias a las cuales el Vaticano II impulsó un cambio de horizonte en el ministerio ordenado y bautismal, con el designio de abandonar una eclesiología «jerarcológica», según la expresión del padre Congar. Es de destacar que las grandes «novedades» del Vaticano II son, en realidad, un retorno a la tradición antigua. Los dos documentos fundamentales para el asunto, *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, y *Presbyterorum ordinis*, sobre los presbíteros, forman parte de un mismo movimiento. El Concilio pone su prioridad en la Iglesia como pueblo de Dios, antes de ocuparse de la jerarquía, que se sitúa en el marco de la vocación cristiana.

Según esta misma lógica, el Concilio privilegia en su exposición el *sacerdocio real* o universal de los bautizados, del que afirma que es diferente en esencia, y no en grado, del sacerdocio ministerial. «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro,

²⁰ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954 (trad. esp. en Estela, Barcelona 1969).

²¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 31.

aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo»²². El primero es un sacerdocio existencial: gracias a su bautismo y a su participación en la eucaristía, el cristiano puede hacer de toda su existencia una ofrenda, un «sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios» (Rom 12,1), como forma de culto espiritual. El sacerdocio ministerial, por su parte, es un cargo encaminado a facilitar que la comunidad cristiana ejerza el sacerdocio universal, don recibido de Dios. El obispo y el presbítero no procuran una mediación al modo del antiguo sacerdocio, sino que son los ministros del *único Mediador*, Jesús, y es precisamente la única mediación de Cristo la que obispos y presbíteros se encargan de hacer visible y efectiva. El término «sacerdocio» deja de estar reservado a los ministros ordenados, a quienes sólo se atribuye en su sentido ministerial. Obispo y presbítero ejercen un ministerio de alcance sacerdotal.

El ministerio apostólico se considera a partir del episcopado, punto de referencia de todo el ministerio ordenado. La categoría matriz es aquí el *envío en misión*, que nos lleva, lógicamente, al momento en que Jesús envía a sus discípulos. Al mismo tiempo, el Concilio confirma el carácter sacramental del episcopado, como grado supremo del sacramento del orden y, por tanto, del sacerdocio ministerial. Es un sacerdocio configurado sobre el Cristo Sacerdote que permite actuar en su nombre (*in eius persona*); por su parte, los presbíteros *colaboran* con los obispos en la misma misión. Los obispos forman un colegio encabezado por el obispo de Roma; cada uno de ellos, además de tener a su cargo una Iglesia particular, pertenece también a un colegio, lo cual lo convierte en un agente de relación y de transmisión entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal.

²² Ib, 10.

El carácter sacerdotal de la misión atañe a las *tres grandes tareas (munera)* de obispos y presbíteros, según las entendía la tradición antigua. La prioridad máxima corresponde al anuncio del Evangelio y a la función doctrinal; en este aspecto el Vaticano II recupera fórmulas de los decretos disciplinarios emitidos por el concilio de Trento. El segundo cometido es santificar por los sacramentos, cuya cumbre es la eucaristía. El tercero y último es la autoridad de gobierno, es decir, la famosa jurisdicción sobre la que se ha debatido durante siglos; la fuente de dicha jurisdicción, o, si se prefiere, la responsabilidad conferida al obispo para conducir a su pueblo a la salvación, es la ordenación en sí, y no el papa. La ordenación episcopal confiere estos tres cargos, de acuerdo con las antiguas fórmulas litúrgicas pertinentes.

Si es posible ampliar la enseñanza formal del Concilio, siendo fieles desde luego a su intención, digamos que la ordenación que se realiza por la imposición de manos, gesto que acompaña a la oración para que el Espíritu Santo conceda al ordenando los dones necesarios a su ministerio, es un signo de «falta de poder» (J. Moingt). Esto significa que el obispo no transmite un poder que le perteneciera a título personal, sino que le pide a Dios que tenga a bien investir al ordenando de su cargo y de su responsabilidad de cara a la salvación.

El presbiterado recibe la consideración de orden cooperator del episcopado. Los presbíteros participan en todo en la misión del obispo, pero con una responsabilidad más reducida²³. Todo el tratamiento que les concierne está cal-

²³ El término *presbyteri* reemplaza en latín al de *sacerdotes*; de hecho, el decreto que les afecta se llama *Presbyterorum ordinis*, título escogido con toda la intención, como lo muestran las 125 menciones del término *presbyteri* frente a los 32 usos de *sacerdotes* y *sacerdotium*.

cado, con las adaptaciones necesarias, de lo que se dice sobre los obispos en *Lumen gentium*. Por otra parte, se restablece la orden del diaconado permanente, que puede conferirse a hombres casados.

Toda esta enseñanza supone un verdadero cambio de dirección en el modo en que ordenaciones y ministerios habían venido comprendiéndose en los siglos anteriores. Pero la aparente novedad no era sino un retorno a lo antiguo. El Vaticano II se concibió como un concilio eclesiológico. Esto suponía poner en un primer plano la estructura de la Iglesia, en la que ha de reconocerse la participación convergente y complementaria de las tres dimensiones que se perfilaron ya en el gobierno original de la Iglesia: la primera es la dimensión comunitaria, que corresponde al pueblo de Dios en su conjunto; en segundo lugar sigue la dimensión colegial, es decir, la que corresponde al ministerio de *algunos* (los colegios de obispos y del presbiterio), y, en tercer y último lugar, tenemos la dimensión de la presidencia personal del papa, del obispo y del presbítero.

IV. Diaconado permanente y ministerios de laicos

1. La especificidad del ministerio diaconal

Aunque el concilio Vaticano II restauró, como acabamos de decir, el diaconado permanente, se mostró bastante impreciso sobre la especificidad de este grado del sacramento del orden. La cuestión la plantearon en el Concilio los episcopados de lo que se llamaba el «tercer mundo», que afrontaban una formidable falta de vocaciones sacerdotales. Los debates se centraron en la cuestión de si la Iglesia debía abrirse a la ordenación de

diáconos ya casados, lo que se aceptó con ciertas reticencias. El Concilio veía en los diáconos casados una ayuda para los presbíteros, sin perder por ello la noción de que este ministerio tiene su particularidad. Según una fórmula muy antigua, el diácono «no está ordenado al sacerdocio, sino al servicio (*ministerium*)»; en el término «servicio» cristaliza, en efecto, el sentido del diaconado. La referencia neotestamentaria que se esgrime es lo que se conoce como institución de los Siete, es decir, la elección, por los apóstoles, de «siete hombres de buena reputación, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría» (He 6,3), a consecuencia de un conflicto entre judeo-cristianos y greco-cristianos por la distribución de los dones en la comunidad. Aquellos siete hombres escogidos liberaron a los apóstoles de algunas tareas materiales para que estos pudieran dedicarse al ministerio de la palabra. En cuanto a la referencia simbólica del diaconado, pasó a ser el propio Jesús lavándoles los pies a sus discípulos la víspera de su pasión (Jn 13,1-17).

El triple ministerio que el Concilio atribuye a los diáconos es «la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad», cometidos en los que pueden asistir al obispo, a los presbíteros y a la comunidad. La diaconía de la liturgia la ejercen interviniendo en la celebración eucarística, en las celebraciones del bautismo y el matrimonio, en la administración de la eucaristía a los fieles y a los enfermos. La diaconía de la palabra los autoriza a pronunciar la homilía. Por último, la diaconía de la caridad o de los pobres, que en el pasado se plasmaba en la distribución de dones entre los necesitados, puede adoptar formas diversas: encargarse de alguna obra caritativa en la Iglesia o la sociedad, dar respuesta a una coyuntura determinada (en especial, a nuevas necesidades a las que no atienden los servicios públicos), gestión financiera o servicios muy diversos desempeñados más a nivel de la diócesis que de la parroquia.

Ahora bien, ¿cuál es el servicio que hemos de considerar más importante y capaz de conferirle su figura concreta a una orden que ha venido perdiéndola desde hace un milenio? Sobre este punto, el Vaticano II se muestra indeciso entre las dos interpretaciones posibles que vemos concretarse en la actualidad: mientras que una de ellas ve ante todo en el diácono un ayudante del presbítero en sus funciones, a quien sustituye en la medida de lo posible, la otra lo considera titular de un ministerio específico en la Iglesia, consagrado prioritariamente a dar testimonio de la caridad. Esta segunda figura fue la que dominó en la Iglesia antigua, donde los diáconos eran personajes importantes. La primera figura, la del ayudante, que se generalizó en la Edad media, acabó por reducir el diaconado a un tiempo de pasantía pastoral, de modo que el ministerio era puramente temporal. Mientras que los documentos romanos más recientes destacan la idea de suplencia del presbítero, el episcopado francés se ha declarado no hace mucho partidario del ministerio de la caridad. Sin embargo, y dada la penuria de sacerdotes en estas últimas décadas, algunos obispos, si bien partidarios de la segunda figura, se han visto obligados a confiar a los diáconos permanentes la tarea de suplir a los presbíteros. El dilema, pues, sigue sin solución y es fácil ver ambas figuras plasmadas en la realidad. Y lo cierto es que ha sido especialmente en los países de la vieja cristiandad donde se ha optado por numerosas ordenaciones de diáconos casados. Hay, en la actualidad, 14.000 de ellos en Estados Unidos, y 9.200 en Europa (1.800 en Francia). Con todo, se diría que el diaconado permanente no acaba de encontrar su perfil en la Iglesia²⁴, lo cual no debe mover a la extrañeza, ya que se trata de un orden que debía crearse de nuevo.

²⁴ Cf B. SESBOÜÉ, *Le diaconat permanent a-t-il vraiment trouvé ses marques dans l'Église?*, en B. DUMONS-D. MOULINET (dirs.), *Le diaconat permanent*, Cerf, París 2007, 189-208.

2. Ministerio bautismal y ministerio pastoral de los laicos

La Iglesia no puede prescindir de las iniciativas y compromisos de sus laicos. De ello dan fe las Escrituras y la tradición. El servicio activo de los laicos puede adoptar formas muy diversas, ya sean espontáneas, colectivas o individuales. Cuando ejercen de manera estable un servicio específico y reconocido en la Iglesia, estamos ante un ministerio bautismal: impartición de catequesis, participación en la liturgia, visitas a enfermos y presos, servicios de guardia y acogida, mantenimiento de la Iglesia, servicio de prensa, etc.

Desde hace unos cuarenta años la falta de presbíteros ha llevado a los obispos de algunos países a enviar a laicos en misión propiamente pastoral, es decir, en misión de cooperación en el ministerio de los presbíteros. En este aspecto, sus tareas son muy diferentes de las que ejercen los diáconos, ya que se trata de funciones directamente pastorales dentro de la triple responsabilidad del presbítero: anuncio oficial de la Palabra, participación en el ministerio de los sacramentos, responsabilidad al frente de comunidades, capellanías o parroquias; aunque no lo hacen todo, y, desde luego, no presiden la eucaristía.

Se encargan, sin embargo, de labores que los laicos no pueden llevar a cabo sobre la sola base de su bautismo. Se trata de ministerios asumidos por laicos, sí, pero no de ministerios bautismales, pues se ejercen en virtud de un envío en misión específica por parte del obispo. Ahora bien, desde el momento en que esta delegación o envío en misión se convierte en hecho eclesial, ampliamente extendido en el tiempo y en el espacio, tal ministerio merece y requiere una interpretación teológica.

Por mi parte, he propuesto la siguiente reflexión²⁵: el envío de un laico en misión por su obispo es un acto de jurisdicción, es decir, de gobierno de su comunidad, del mismo tipo que la asignación de un cura a una parroquia. El obispo realiza este acto sobre la base de su propio envío en misión apostólica, que se remonta al envío de los apóstoles por Cristo; además, el Vaticano II afirma claramente que dicha jurisdicción deriva de su ordenación episcopal. Por medio de este envío en misión, es como si el obispo «injertara» al laico en su propio envío en misión. De una manera que es sin duda ajena a lo sacramental y parcial, el obispo le confía tareas que pertenecen al ministerio presbiteral, convirtiendo así al laico en un colaborador de su propio ministerio. Aunque esta posición ha sorprendido a algunos, se limita a poner en palabras lo que los obispos hacen, traduciendo a un lenguaje doctrinal lo que Juan Pablo II dijo sobre la dependencia jerárquica de los laicos así investidos. El tiempo lo decantará.

V. Una cuestión debatida: el celibato de los sacerdotes

El celibato de los sacerdotes pertenece a la disciplina eclesial. El celibato para el reino de los cielos lo aconseja Jesús, quien se mantuvo virgen. En la Iglesia, este consejo se ha interpretado como un rasgo de la vida religiosa, consagrada por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, que se llevan a la práctica en el marco de una vida común. En su encíclica al respecto, Pablo VI precisa que Jesús no señaló el celibato como

²⁵ B. SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, París 1996 (trad. esp., *No tengáis miedo: los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998).

«condición previa en la elección de los doce, como tampoco los apóstoles para los que ponían al frente de las primeras comunidades cristianas»²⁶.

Se debió a una evolución histórica gradual el que la Iglesia de Occidente llegase a imponer el celibato a sus sacerdotes. En los primeros siglos se sabe que algunos obispos vivían en continencia. A partir del s. IV descende el número de los obispos y sacerdotes casados, al tiempo que adquieren mayor predicamento quienes viven en castidad. Se mantienen dos disposiciones canónicas: un solo matrimonio para el obispo y ninguno después de la ordenación sacerdotal, de modo que los presbíteros viudos no pueden volver a casarse²⁷. Poco a poco va extendiéndose la idea de que no conviene que obispos y presbíteros mantengan relaciones sexuales aunque vivan con sus esposas.

A partir del s. V Oriente y Occidente difieren en su disciplina. En el VI Oriente fija la suya. El obispo casado debe, al ser ordenado, separarse de su mujer; no así los presbíteros. De manera que, en esa época, Oriente era más tolerante con los presbíteros, pero más estricto con los obispos.

En el s. VI Occidente impone la continencia tanto a los obispos como a los presbíteros. Pero, como le resulta prácticamente imposible controlar algo así, la Iglesia se contenta con sancionar a los sacerdotes que tienen hijos. En la Edad media se desarrollan las escuelas clericales, viveros de futuros presbíteros que eran ordenados aún jóvenes y, por tanto, célibes. La reforma gregoriana prohíbe en el s. XI que el sacerdote cohabite con su mujer.

A partir del s. XII la Iglesia sólo consiente la ordenación de célibes que se comprometen a no casarse. Hoy el matrimonio

²⁶ PABLO VI, encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967) 5.

²⁷ Lo mismo vale en la actualidad para los diáconos permanentes casados.

constituye un impedimento para acceder al presbiterado. Pero la falta de observancia de esta norma parece frecuente en la Edad media, si se tienen en cuenta la repetición de los mismos datos legislativos y su agravación. En el s. XII el celibato sacerdotal no era muy respetado.

Esta evolución se debió a que se tenía a la virginidad en alta estima, sin duda, pero también a un motivo ritual: la necesidad de que el oficiante se abstuviera de toda relación conyugal antes de celebrar. En la Edad media lo que la Iglesia buscaba ante todo era la continencia de sus sacerdotes, y el celibato era un medio necesario para conseguirla. A ello se añadía una razón económica: había que evitar que los bienes de la Iglesia pasaran, por la vía sucesoria, a manos de las mujeres e hijos de los clérigos. En el plano social y político el celibato eclesiástico es un instrumento al servicio de la autonomía de la Iglesia respecto del mundo. Ya en el s. XVII, las motivaciones que se hacen explícitas en el marco de la reforma tridentina son más espirituales. El clero debe representar la santidad y la moral; su estatuto le confiere una autoridad indiscutible. Así las cosas, se destaca el valor espiritual de la práctica positiva de la castidad.

Las motivaciones que se ofrecen en la actualidad las expresaron el Concilio y la encíclica de Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*. Tres son las principales ideas esgrimidas. En primer lugar, el *sentido cristológico* del celibato: el sacerdote, ministro de Cristo, se consagra totalmente al Reino, a imagen de la virginidad de Jesús, esto es, dando fe, en el núcleo de su existencia, de cómo se consagra a su misión. En segundo lugar está su *sentido eclesiológico*: los sacerdotes testimonian ante los hombres que quieren consagrarse por entero a la tarea que

se les ha confiado. Hay también, en tercer y último lugar, un *sentido escatológico*: los sacerdotes son el signo vivo del mundo que está por venir, cuando los hijos de la resurrección no tomarán mujer ni marido (Lc 20,27-38).

La cuestión del celibato sacerdotal obligatorio se ha planteado de nuevo después del concilio Vaticano II, sobre todo por motivos pastorales, dada la penuria de sacerdotes. El papa Pablo VI dirigió la siguiente pregunta al sínodo romano de obispos, en 1971: ¿preferían estos que se mantuviera como tal la disciplina en vigor (respuesta A) o aceptaban, en razón de las necesidades pastorales, la posibilidad de que se ordenaran hombres casados a iniciativa del soberano pontífice (respuesta B)? La respuesta A consiguió 107 votos, y la respuesta B, 87. Desde entonces, Roma no ha vuelto a plantear la cuestión.

Un problema como ese debe abordarse y estudiarse en vista, ante todo, del bien de la Iglesia. No confundamos, de cualquier modo, la *ordenación de hombres casados* y el *matrimonio de los sacerdotes*. Entre ambos casos hay una diferencia esencial que nos remite a la ley antigua, que impedía el matrimonio después de la ordenación. El testimonio de los sacerdotes célibes es importante para la Iglesia, que no puede renunciar a él. Sin pretender que la ordenación de hombres casados sea una solución milagrosa, es legítimo pensar que la principal razón para ello sería permitir que toda comunidad local, estable y consistente tenga quien la presida y celebre la eucaristía dominical. Porque hay, desde luego, un derecho de los fieles a los sacramentos.

Sería, pues, posible la existencia de dos formas de pertenencia al clero, la de los sacerdotes célibes y la de los sacerdotes

casados, cada una de las cuales con sus propias y diferentes vías de acceso; los primeros se formarían desde su juventud, mientras que los segundos lo harían ya a una edad algo más madura, una vez que su matrimonio hubiese triunfado y cuando las responsabilidades paternas estuviesen ya asumidas. Se trataría de dos figuras bastante diferentes y complementarias, tanto por la naturaleza misma de la vocación como por el régimen de formación y la naturaleza de los ministerios asumidos. El cambio habría de producirse de manera progresiva, de forma que se pudiese contar con un tiempo de rodaje en la coexistencia de estas dos figuras de sacerdotes, así como un tiempo de aclimatación de los fieles²⁸.

No hay motivo para entrar aquí en el detalle de los diálogos ecuménicos que se han mantenido sobre la cuestión de los ministerios desde el Vaticano II. Entre las Iglesias de la ortodoxia y la Iglesia católica no hay problema, pues la Iglesia católica reconoce la perfecta validez de las ordenaciones ortodoxas, si bien la recíproca es algo menos cierta, pues depende del reconocimiento de la validez de los sacramentos administrados fuera de la Iglesia ortodoxa²⁹; sea como sea, debería poder resolverse sin demasiadas dificultades.

En Occidente la situación es muy diferente, ya que la Iglesia católica no reconoce la validez de las ordenaciones realizadas fuera de la sucesión apostólica continua desde los apóstoles, es decir, no reconoce como válidas las ordenaciones de las Iglesias de la Reforma. El rechazo atañe asimismo a la Comunión anglicana, a pesar de que en esta Iglesia no se ha interrumpido

materialmente la sucesión, debido a que los primeros obispos anglicanos modificaron de tal modo los textos litúrgicos de la ordenación que ya no se reconocía la intención de hacer lo que hace la Iglesia cuando ordena.

El diálogo ecuménico, concretado en un gran número de documentos internacionales o nacionales, oficiales y oficiosos, bilaterales y multilaterales³⁰, ha permitido un considerable avance. Hoy en día puede hablarse de convergencias nada desdeñables sobre la doctrina. No obstante, el paso esencial sigue siendo la reconciliación de los ministerios. Son muchas las hipótesis que se han propuesto con la intención de respetar lo que cada confesión considera imprescriptible. Pero este paso, que abriría una vía común mucho más amplia entre las Iglesias, supone un acuerdo global en la fe para el cual se siguen reconociendo en la actualidad, de una y otra parte, dificultades de fondo. El paso, pues, sigue sin darse.

²⁸ No abordaré la cuestión de la ordenación de las mujeres al presbiterado; es un asunto complicado, que formalmente no pertenece a nuestro tema y ante el cual, en la actual coyuntura, es preferible guardar silencio.

²⁹ Cf anteriormente, p.126.

³⁰ GRUPO DE DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères* (1972), *Le ministère épiscopal* (1976), *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle* (1986), en *Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Centurion, Paris 1988; «Un seul Maître». *L'autorité doctrinale dans l'Eglise*, Bayard, Paris 2005; COMMISSION ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE (ARCIC), *Ministère et ordination* (1973), *L'autorité dans l'Eglise I-II* (1976 y 1981), en *Jalons pour l'unité, rapport final*, Cerf, Paris 1982; COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE LUTHÉRIENNE, *Le repas du Seigneur* (1978), en *Face à l'unité*, Cerf, Paris 1986; FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, eucharistie, ministère*, Centurion-Presses de Taizé, Paris-Taizé 1982.

El matrimonio, institución humana y sacramento de la Iglesia

El séptimo y último sacramento de la Iglesia es el matrimonio, sacramento singular entre los demás, ya que, en su caso, un hecho humano fundamental, el vínculo entre el hombre y la mujer, se asume como don de Dios y es signo de la relación entre Cristo y la Iglesia. Dada su particularidad, este sacramento ha planteado, desde siempre, delicados problemas en lo que respecta a la doctrina. En nuestros días, y habida cuenta de la evolución de las costumbres en la sociedad moderna, da lugar a situaciones difíciles y a veces dolorosas para algunos católicos.

Varios son, a propósito del matrimonio, los aspectos principales que hemos de abordar: comenzaremos considerando lo que podemos llamar crisis del matrimonio en nuestra sociedad (sección primera); a continuación trataremos la compleja cuestión de la institución por Cristo de este sacramento (sección segunda); de ahí pasaremos a ocuparnos de la gran diversidad de celebraciones del matrimonio que la historia ha conocido (sección tercera), así como del sentido del matrimonio cristiano como sacramento (sección cuarta); para acabar nuestro recorrido, nos acercaremos a varios problemas pastorales que el matrimonio suscita (sección quinta).

I. La crisis actual del matrimonio

1. La creciente desafección del matrimonio

Es un hecho social: los jóvenes se casan cada vez menos, algo que certifican cifras estadísticas como las que ya examinamos al comienzo del presente libro. Los jóvenes suelen preferir lo que a veces se llama «vivir juntos» o alguna figura legal con tal de que sea lo más ligera posible¹. La idea dominante es que el amor que se tienen se basta a sí mismo y no hay que encuadrarlo en una institución que genera obligaciones jurídicas. Este rasgo de la sociedad en general vale asimismo para los jóvenes de familias católicas, de modo que lo que hace sólo tres décadas se consideraba una excepción inquietante se ha convertido en un fenómeno habitual. Ha sido un cambio de costumbres producido sin conflictos, de manera pacífica, que ha acabado por imponerse ampliamente en toda la sociedad. Ante esta evolución, las exigencias tradicionales del matrimonio cristiano y el conocido rigor de la Iglesia católica respecto a todo lo relacionado con la sexualidad se dirían de otro mundo. Una moral nueva se ha abierto paso. Y observemos que todo ello se vive con una gran inocencia subjetiva, pues el amor se siente siempre inocente y lo justifica todo.

¿A qué puede atribuirse un cambio tan radical? En los medios católicos hay que tener, por supuesto, en cuenta la crisis en la transmisión de la fe. El ejemplo familiar, incluso el proporcionado por cristianos abiertos que vivieron con satisfacción la

puesta al día de la Iglesia con el Vaticano II, se muestra inoperante. La influencia de la familia, sobre la que en otros tiempos venían a superponerse las de la escuela y el instituto, ha perdido su eficacia en la orientación de la libertad de los jóvenes, que tienden a compartir las ideas dominantes de su mundo. Sin embargo, podemos preguntarnos por otros motivos, ya que la crisis concierne al conjunto de las sociedades occidentales.

Uno de ellos es la permisividad sexual que se ha generalizado como realidad social². En distintos medios la unión sexual ha perdido buena parte de su valor propiamente humano en cuanto don de amor que compromete entre sí a dos personas en una ofrenda mutua. En contraste con su pasada sacralización, la unión sexual se ha convertido en un gesto banal y con frecuencia desprovisto de cualquier perspectiva de continuidad en el tiempo. En última instancia, no compromete más de lo que podría hacerlo el compartir con alguien una buena comida. La falta de compromiso propiamente humano en el acto amoroso físico pone también en tela de juicio la idea misma del compromiso de cara a un amor duradero, incluso cuando ambos miembros de la pareja se den cuenta de que lo suyo no es un encuentro fácil. Por lo demás, la dificultad para comprometerse de manera duradera es muy propia de nuestra época, que reduce la existencia a una sucesión de instantes de los que hay que extraer de inmediato el mejor provecho posible.

El matrimonio, incluido el civil, supone un compromiso de por vida, algo que asusta a muchos. «Hoy nos queremos –dicen–, y es verdad que el amor verdadero quiere durar siempre, pero no estamos seguros de nosotros mismos ni de lo que pasará en el futuro. Si fracasamos como pareja, como vemos que les ocurre a

¹ En el momento en que escribo estas líneas los medios de comunicación informan de una «explosión» de uniones de hecho en la sociedad francesa, lo que se conoce como «pactos civiles de solidaridad» que legalizan la vida en pareja, asegurándoles a quienes los suscriben cierto reconocimiento social y ventajas fiscales.

² Hay que ver en ello una consecuencia de los avances en la investigación médica, que ha dado lugar, por cierto, a numerosos efectos positivos.

otros tantos, no habrá nada que hacer. ¿No es entonces preferible vivir en día presente sin “atarse”?». Estas dudas ante un compromiso de por vida están muy presentes entre los jóvenes, por cierto muy generosos y capaces de entregar uno o varios años de su vida a causas humanitarias de gran valor.

2. Acerca del matrimonio civil

Pero conviene que no olvidemos a todos aquellos que sí aceptan casarse. Unos prefieren limitarse al matrimonio civil, mientras que otros optan por el religioso. Démonos cuenta de que los primeros dan ya un paso considerable, pues deciden adoptar la perspectiva del «para siempre», por lo común ligada al deseo de tener hijos. También en este plano se han producido cambios sustanciales: en otros tiempos las parejas se casaban para quince o veinte años, mientras que ahora, por la esperanza de vida, se piensa en cincuenta o hasta sesenta años. Durante un largo período, que tendrá sus momentos y sus etapas, un hombre y una mujer comparten sus vidas, mientras ambos se desarrollan, maduran y envejecen juntos. La primera etapa viene marcada por la busca de trabajo y el primer empleo, del que se sabe que raramente será el definitivo, por lo que irá seguido de una o más reconversiones, e incluso de desplazamientos geográficos; es también entonces cuando nacen los niños. A continuación llega el momento de educarlos, lo cual puede dilatarse más o menos, dependiendo de los estudios escogidos; al cabo de veinte o veinticinco años los hijos toman su camino y los padres se quedan solos, uno frente a la otra, a la espera de la cercana jubilación. Esta crea unas nuevas condiciones de vida entre dos temperamentos

que habrán evolucionado de manera distinta, a menudo en mundos que ya no son los mismos. Se hace, por ello, necesario encontrar un nuevo equilibrio que respete la legítima autonomía de cada miembro de la pareja. Pasado un tiempo llega la tercera, o hasta la cuarta edad, durante la cual alguno de los dos esposos puede caer enfermo o quedar más o menos impedido, por lo que el otro ha de cuidarlo. Y dejo a un lado las vicisitudes menos usuales que siempre pueden afectar a la pareja, casada «para lo bueno y para lo malo», según reza la fórmula. Los altibajos de la vida, que son numerosos, pueden, en el mejor de los casos, hacer que el amor se haga más profundo, pero también pueden acabar con él.

De cualquier manera, y en razón de lo que ven los jóvenes a su alrededor, en sus familias y en su círculo de amistades, es un hecho que la idea del divorcio está ya alojada en sus mentes. Las estadísticas muestran que el número de matrimonios que acaban en divorcio es considerable: una pareja de cada tres, o incluso de cada dos según la región francesa de que se trate. La sociedad protege mucho menos a las familias; incluso llega a elogiar, de modo algo inoportuno, a las familias «rehechas» para el bien, según se afirma, tanto de los padres como de los hijos. Se olvida, sin embargo, con demasiada rapidez el sufrimiento arrostrado por niños a una edad particularmente delicada, cuando más necesidad tienen de vivir en la seguridad que proporciona el amor mutuo de los padres. Pero el amor puede tornarse en odio, y los padres divorciados imponerles a los hijos su propio conflicto, y nadie tiene derecho de pedirle a un niño que escoja entre los dos cariños vitales que representan su padre y su madre. Es cierto que en nuestros días no es infrecuente que los divorcios generen pocos conflictos, que se resuelvan de manera amistosa y que la pareja separada se mantenga en buenos términos que les permitan cooperar para

educar convenientemente a sus hijos. No cabe otra reacción ante esto que alegrarse, por más que uno no pueda dejar de preguntarse de qué concepción del amor deriva todo ello.

¿Por qué tantos fracasos? Podemos mencionar dos razones, casi opuestas.

La primera, una implicación afectiva en la pareja de tal intensidad, y a veces exclusividad, que el único resultado posible es la decepción; el matrimonio no resuelve automáticamente los problemas personales de cada esposo; puede, eso sí, ayudar a vivirlos y a sobrellevarlos, e incluso impulsarlos hacia una feliz resolución, pero no hacer milagros. Algunos de tales problemas afectan profundamente a la personalidad de un cónyuge y el otro debe aceptarlos; pero, antes de tomar la decisión de casarse, este último debe ser consciente del problema; hay que evitar que, como ocurre cuando aparecen las incomprensiones mutuas, el cónyuge que suscitó el problema lo lance sobre el otro.

La otra razón es que, por el contrario, el amor sea superficial, demasiado dependiente del atractivo físico entre la pareja y excesivamente poco humanizado por un diálogo que permita elaborar un proyecto de vida fundado sobre valores humanos serios y compartidos; si esto ocurre, la pareja está a merced de un ulterior encuentro con una tercera persona, que uno de los cónyuges explicará así: «No nos queríamos de verdad, y he encontrado al amor de mi vida». El compromiso de por vida existía, pero, falto de raíces profundas, ha cedido ante la prueba o la dificultad. De hecho, está muy extendida la idea de que cualquiera puede siempre «rehacer su vida». En ese caso se comprueba que el problema del compromiso afecta incluso a quienes se afirman capaces de contraerlo.

3. El matrimonio «por la Iglesia»

Ocupémonos ahora de los cristianos que se acercan a la Iglesia para pedir el sacramento del matrimonio. Saben, al menos en teoría, que para la Iglesia católica el vínculo matrimonial es indisoluble. Desde hace unos cuarenta años la preparación para el matrimonio se ha hecho más exigente: durante un espacio de tiempo relativamente prolongado se producen varios encuentros entre los novios, el presbítero y alguna pareja veterana que contribuye con sus reflexiones en torno a los problemas de la vida en común. Ello supone asimismo verificar cómo se acercan los futuros contrayentes al matrimonio y si hay algún impedimento; ambos deben firmar una declaración de intenciones en la que expresan con claridad que se comprometen a guardarse fidelidad, que se adhieren a la indisolubilidad del vínculo y que aceptan los hijos que puedan venir. Se tiene asimismo en cuenta la madurez de los novios. Teóricamente hablando, se verifican las condiciones de un compromiso duradero, lo que no quiere decir que se las dé por adquiridas para siempre y en todo lugar. De cualquier modo, la experiencia enseña que nadie puede oponerse a un matrimonio querido por los dos interesados, aunque al observador le resulte evidente que no están hechos el uno para el otro.

Los esposos católicos, con todo, viven en la sociedad y comparten en buena medida las convicciones dominantes de su tiempo. Su compromiso está también de alguna manera marcado por la posibilidad del divorcio civil. Los que se enfrentan con el fracaso de su vida en común y quieren «rehacerla» se encuentran entonces con la intransigencia de la Iglesia católica

hacia los divorciados que se han vuelto a casar. Observemos que la Iglesia no priva de los sacramentos a los divorciados civilmente, pues en ellos ve a esposos separados por razones justas. Lo que, sin embargo, no hace la Iglesia es bendecir un segundo matrimonio, y, en consecuencia, excluye de los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía a quienes han vuelto a casarse «por lo civil». Esta actitud suscita a veces reacciones airadas o, como mínimo, incompreensión. Reparemos, aunque sólo sea por unos instantes, en estas dolorosas situaciones vividas en hogares cada vez más numerosos³. Podemos incluso preguntarnos si las estadísticas abonan que los hogares cristianos son más estables que los demás.

4. El matrimonio, envite de humanidad

La evolución del matrimonio y, por ende, de la familia supone en la actualidad un desafío para la sociedad entera, de la que la institución matrimonial ha sido siempre un pilar de base. A primera vista al menos, resulta difícil entender que la sociedad pueda mantener su concepción elevada del matrimonio habida cuenta de la evolución contemporánea de las costumbres. Hemos de recapacitar sobre el envite humano que la relación entre un hombre y una mujer entraña.

Alguien como Paul Valéry reconoció, no hace tanto, los peligros que para una sociedad entraña el haberse liberado de sus propias reglas de vida y de las instituciones que las guardan:

³ Volveré más adelante a la pastoral de los divorciados que se han vuelto a casar y a su estatuto en la Iglesia.

«El individuo aspira a vivir en una época dulce que le permita disfrutar, a la vez, de libertad y de asistencia, y la encuentra cuando comienza el fin de un sistema social. Precisamente entonces, en la transición entre el orden y el desorden, reina un momento delicioso, cuando, si bien siguen vigentes todas las bondades que procura el arreglo de derechos y deberes, puede uno, además, disfrutar de la relajación incipiente del sistema. Las instituciones siguen estando ahí, grandes, imponentes, pero, aunque nada visible se haya alterado en ellas, apenas les queda más que su vistosa apariencia; ya han generado todas sus virtudes, su porvenir está secretamente agotado, su carácter ya no es sagrado, o bien sólo es sagrado; la crítica y el desprecio las extenuan y las vacían de valor inmediato. El cuerpo social pierde, como sin darse cuenta, perspectiva de un mañana. Es el momento del gozo y la consumación generales»⁴.

El «momento delicioso» es, pues, aquel en que los individuos siguen beneficiándose de las instituciones, al tiempo que cada cual, distanciándose de ellas, empieza a hacer lo que le viene en gana. Pero ese momento no dura, y la sociedad se ve obligada un día a afrontar la confusión de valores generada por la desaparición o la pérdida de autoridad de sus instituciones. «Con su rechazo a dejar constancia de las parejas que han formado en las instituciones de la sociedad en que viven, la cual precisamente comienza a estructurarse a partir de su relación de hombre y mujer, estos jóvenes dan a entender que van a asumir, con sus riesgos y peligros, una nueva reestructuración de toda su vida humana [...]. Recusan, así, a la sociedad como

⁴ P. VALÉRY, Préface aux *Lettres persanes* H, en *Variété* II, Gallimard, París 1930¹², 60-61.

parte activa en la estructuración de su existencia» (E. Pousset). Es mucho lo que depende de la reacción que, a largo plazo, adopte la sociedad ante esos valores en crisis. ¿Puede que nuestra sociedad haya dejado ya atrás ese «momento delicioso» del que hablaba Valéry? La reflexión de este autor parece particularmente válida para el matrimonio.

El matrimonio es una institución tan antigua como la humanidad, por más que haya conocido evoluciones y a pesar de que la monogamia no haya sido universal en la historia. La relación entre hombre y mujer, en efecto, ha estado institucionalizada siempre y en todo lugar a lo largo de la historia de las sociedades humanas por la simple razón de que el paso de la sexualidad animal al amor humano engendra una alianza entre las personas, alianza generalmente sancionada por un juramento, y que obedece a determinadas leyes, encabezadas por la prohibición del incesto, reconocida como universal. Esta alianza engendra, a su vez, a la familia, con todos los grados de parentesco, por lo común muy codificados en las diversas culturas. La familia es un lugar vivo de deberes y derechos entre padres e hijos; de ahí, por poner un ejemplo destacado, que la Biblia incluya entre los mandamientos de Dios el «honrarás a tu padre y a tu madre». La sabiduría de toda la historia humana muestra que, cueste o no admitirlo, la unión del hombre y la mujer, inevitablemente vinculada a la procreación, aunque no se reduzca a esta —el acto sexual tiene una función significativa y personalizadora para los dos individuos que en él participan—, no depende en exclusiva de la sola voluntad de ese hombre y esa mujer. Razones para ello, que se suman a la eventual llegada de algún hijo, futuro sujeto de derecho, son la estabilidad afectiva de la pareja, el respeto

mutuo, que evita la instrumentalización de la otra parte, y la solidaridad que esta célula social de base debe mantener con la sociedad en su conjunto. Esto lo saben los Estados, que organizan la institución civil del matrimonio y velan por ella en nombre de la moralidad pública y del bien común social.

Es sin duda lamentable el que en muchas sociedades las familias hayan manipulado la institución del matrimonio en detrimento de la libertad y el amor de los contrayentes; me refiero a los matrimonios que, si no forzados por los padres, se han decidido por motivos de conveniencia social o patrimonial, así como a diversas presiones sociales o políticas. El teatro y la novela han ofrecido numerosas ilustraciones de ello. Si bien es comprensible que la autorización de los padres se haya hecho necesaria para los menores a causa de la fragilidad de estos, no hay modo de justificar que sean los padres quienes decidan la elección de pareja. Incluso en nuestros días, con el cambio radical en las costumbres, se sigue viviendo como un conflicto lamentable el que el amor se vincule a la obligación.

El matrimonio supone, pues, un envite de extrema gravedad en el plano humano, un envite de humanidad y para la humanidad. Si puedo permitirme una afirmación paradójica, diría que el matrimonio es más que un sacramento, pues forma parte de la condición humana y afecta a la humanidad entera. El matrimonio, en efecto, constituye una de las tres esferas de toda existencia humana: la *esfera afectiva*, la *esfera económica* y la *esfera política*. La primera corresponde al ejercicio humano de la sexualidad, que desde luego no se reduce a la cópula animal que garantiza la perpetuidad de la especie o de la raza, pues expresa un amor que va de persona a persona y se con-

vierte en parte constitutiva de quienes lo viven⁵. La segunda es la esfera del trabajo y el intercambio de sus frutos, lo que es necesario para la satisfacción de las necesidades inherentes a la vida, pero que, de nuevo, lejos de reducirse a la producción del mínimo alimentario, supone asimismo un conjunto de bienes culturales. La tercera es aquella en que los hombres comprometen mutuamente su libertad para construir una sociedad en la que resulte posible y gratificante vivir porque garantiza el bien común. Estas tres esferas hunden sus raíces en la dimensión eminentemente social del hombre.

Pero centrémonos en la primera esfera, que es el objeto de nuestra reflexión. El matrimonio plantea numerosos problemas morales⁶. La relación sexual humana tiene sin duda alguna mucho mayor alcance que la cópula animal, regulada por el instinto y condicionada por los períodos de celo y que no entraña, además, relación duradera entre el macho y la hembra, fuera de las determinadas por la especie de que se trate. El instinto maternal entre los animales permanece, de manera similar, sólo mientras las crías no se hacen independientes y capaces de alimentarse por sí mismas. La relación sexual humana, por el contrario, va acompañada de un sentimiento llamado amor, sin el cual se rebaja a la búsqueda más o menos brutal del placer, eventualmente a la violación. Este sentimiento, ciertamente arraigado en la condición carnal de nuestra existencia y mediatizado por la seducción y la mutua atracción de los cuerpos, trasciende a esta dinámica elemental. El simple fenómeno de los celos e incluso la violencia ante un amor traicionado muestra cuál es la hondura que alcanza en nuestros corazones.

Este sentimiento nace del encuentro entre dos personas que se reconocen como tales de una manera única, reconocimiento que contribuye a humanizar y a personalizar más si cabe a cada una de ellas. El amor humano «absolutiza» de alguna manera al ser amado y se desea, desde su más profunda espontaneidad, eterno. El descubrimiento del amor, es decir, el hecho de que un joven se dé cuenta de que se ha convertido en un ser único para una chica, y viceversa, es para muchas personas comprometidas en matrimonio una forma de experimentar a Dios que no se declara como tal; experiencia de un don gratuito, del acceso a una vida totalmente nueva, así como del propio valor, que otra persona reconoce de buen grado. La relación conyugal entre los esposos, que es la apertura al otro de la más oculta intimidad propia, aspira a enmarcarse en una vida común a la altura de tales sentimientos, y se proyecta más allá de sí misma gracias al lenguaje amoroso y a gestos de cariño que expresan un vínculo de orden espiritual. Prueba de ello es que, a medida que la frecuencia de las relaciones carnales va disminuyendo con la edad, el amor se transforma en una ternura que halla otras vías de manifestación, pero que, a pesar de todo, permanece, porque «tú eres tú y yo soy yo». Todo esto pertenece al hombre y a la mujer como tales, hombre y mujer. ¿Y no es esta la aspiración de todos los seres humanos, incluidos por supuesto los jóvenes de hoy en día, pero que desgraciadamente se muestra como un ideal casi imposible de realizar, por no decir una utopía, sin más?

El compromiso duradero del hombre y la mujer está también, como hemos visto, en la base de la formación de una familia. El flujo de amor entre uno y otra, en todos sus niveles: carnal, afectivo, intelectual, espiritual, se halla en el fundamento del nacimiento de los niños, de esos niños que siguen teniendo necesidad, durante quince o veinte años, del

⁵ Una humanidad que no contara ya sea con hombres o con mujeres es impensable: ¿sería posible vivir en ella?

⁶ Me limitaré aquí a los problemas doctrinales e institucionales del matrimonio.

amor y la solicitud de sus padres para convertirse en seres humanos cabales. Un recién nacido es en principio, pero sólo en principio, una persona. Lo es todo, primero, en el amor y el deseo de sus padres, que lo consideran hijo suyo, carne de su carne, y que, además, han recibido el encargo de ayudarle a recorrer el camino de su desarrollo como persona. Cada uno de nosotros nace –o debería nacer– en una familia como fruto de un amor y de un deseo que lo han traído a la existencia, y de una ternura que ha de llevarlo paso a paso hacia la edad en que asumirá sus propias responsabilidades. En el seno de la familia es donde el pequeño acaba convirtiéndose en una verdadera persona humana, reconocida en su unicidad. Sería vano añadir más comentarios acerca de esta necesidad, pues basta mirar alrededor para apreciar las consecuencias desastrosas que la carencia de este amor creador ha ocasionado a tantos muchachos y muchachas, que ya nunca llegarán a recuperarse de ello.

Las anteriores reflexiones bastan para mostrar que el matrimonio es una institución ineludible, algunas de cuyas formas pueden sin duda criticarse, a cuya renovación podemos ciertamente tender, pero que va más allá de las reacciones espontáneas de una joven pareja convencida de que a nadie más que a ellos dos importa su relación. La institución entraña un compromiso libre que se establece de persona a persona y que, para seguir siendo humano, ha de cumplir con ciertos deberes. ¿Acaso no es propio del amor el querer «atarse» a la persona amada? La institución se ha ido afinando a través de las edades de la humanidad, y en ello ha participado el cristianismo gracias a su sentido elevado de la persona humana y de la sexualidad como expresión del amor entre personas. En su doctrina sobre el matrimonio, la Iglesia tiene conciencia de una responsabilidad no sólo ante sus propios fieles, sino al

servicio de la humanidad. No cabe duda de que esta pretensión es mal comprendida en la actualidad.

Era necesario reconocer la innegable crisis del matrimonio y de la familia en nuestro tiempo, pues sólo en el reconocimiento de las realidades puede fundarse una sana esperanza. No es evidentemente cuestión de juzgar a los jóvenes de hoy en día, que han crecido en un mundo cada vez más complicado y a menudo son reacios a tomar conciencia de valores esenciales para la existencia humana; y, mucho menos aún, de desconfiar de la capacidad de estos jóvenes para poner esos valores en práctica con el carisma propio de su generación. Con su oferta y defensa del matrimonio, la Iglesia se lanza a un combate auténticamente humano, cuya finalidad es el bien del hombre y de la mujer. Las páginas que siguen son intento de demostrarlo.

II. El matrimonio cristiano, institución y sacramento

1. El matrimonio, instituido desde la Creación

Hasta aquí hemos recalcado la dimensión humana del matrimonio. En efecto, la institución no es propia del cristianismo, sino que existe bajo diversas formas en todas las tradiciones, en este aspecto existe antes de que Cristo pudiera instituir un sacramento. En términos cristianos la institución del sacramento está en primer lugar vinculada a la intención creadora de Dios sobre el ser humano en tanto que hombre y mujer. Es significativo que la revelación bíblica nos hable del matrimonio desde sus primeras páginas, al tratar precisamente de la Creación. Liberémonos de todas las representaciones falsamente históricas en la lectura de estos textos para poder

descubrir hasta qué punto afectan a lo humano las grandes afirmaciones que ahí encontramos. Una vez más hay que afirmarlo: la Biblia no nos describe las circunstancias del *comienzo* del mundo –lo que corresponde al dominio de la ciencia–, sino que nos revela el sentido de su *origen*⁷.

Para la Biblia, el matrimonio pertenece al orden de la creación original. En el poema que abre el libro del Génesis se narra que, en el sexto día, «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó» (Gén 1,27). Es de notar que la mención del hombre como imagen de Dios se ilustre en primer lugar por la diferencia de sexos. Hemos de ver en ello una indicación, muy velada sin duda, de que la alteridad sexual es una imagen de la alteridad misteriosa que existe entre las personas divinas. La otra tradición bíblica que nos relata la Creación –en un lenguaje mítico, como no podía ser de otro modo, por la falta de testimonios históricos del acto mismo de la creación– insiste aún más sobre la diferencia entre el hombre y la mujer, diferencia irreducible y necesaria para permitir un amor verdadero. Entre el hombre y la mujer todo es parecido y todo es diferente, desde la constitución de la célula elemental hasta las formas más elevadas de la vida afectiva y espiritual. Adán es simbólicamente creado del polvo de la tierra por el hálito mismo de Dios (Gén 2,7), de manera que es, al mismo tiempo, carne y espíritu. Pero enseguida Dios dice: «No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada» (Gén 2,18), y asistimos a la creación, también simbólica, de Eva a partir de la costilla de Adán para resaltar la solidaridad original entre ambos. Y Adán exclama: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre» (Gén 2,23).

Sobre esta unidad, o, mejor dicho, sobre esta unión, se funda la unión conyugal como ley general de la humanidad: «Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gén 2,24). El amor conyugal está, pues, por encima del amor filial. El matrimonio es una vocación inscrita en la condición humana desde los orígenes. Transforma la relación sexual animal en una relación auténticamente humana de amor y de alianza. Está, además, ordenado a la perpetuación de la humanidad: Adán y Eva tienen la misión de poblar la tierra (Gén 1,28). Así pues, en las palabras bíblicas encontramos la correspondencia exacta de lo que acabamos de ver acerca del matrimonio en general, que es institución humana antes de convertirse en sacramento.

Este punto fue, en el s. XVI, motivo de polémica entre católicos y protestantes. Lutero recordó, con toda la razón, que el matrimonio pertenece al orden de la creación, para concluir de ello que no puede ser un sacramento, sino un mandato divino desde el origen del mundo y una «realidad mundana», y no depende de la Iglesia porque es muy anterior a ella; contraer matrimonio es un deber general, salvo para los incapacitados y aquellos a quienes Dios libere por un don sobrenatural.

El Antiguo Testamento presenta el matrimonio como una alianza santa (Ez 16,8), que se celebra con una bendición o una oración, ya de manera pública (como ocurre con el matrimonio de Rebeca e Isaac, cf Gén 24,60), ya en privado entre los contrayentes (como es el caso del matrimonio entre Tobías y Sara, cf Tob 8,4-8). El matrimonio es, por otra parte, objeto de una detallada legislación: el adulterio se percibe como una ofensa a la ley de Dios y puede acarrear un castigo público (a

⁷ Cf *Creer*, 138-142.

ello se debe la escena evangélica entre Jesús y la mujer adúltera) El matrimonio con extranjeros está estrictamente prohibido (Dt 7,3), pues se considera una ofensa a la santidad del pueblo. Aún más profundamente, la analogía del matrimonio expresa, sobre todo en los profetas, las relaciones de amor entre Dios y su pueblo. La fidelidad y la ternura de Dios se cantan con imágenes nupciales (como en el libro de Oseas); los pecados del pueblo de Israel se asimilan al adulterio o a la prostitución. Las mismas imágenes sirven en el Nuevo Testamento para describir las relaciones entre Cristo y su Iglesia.

2. Jesús y la institución del matrimonio

Así pues, Jesús no «instituyó» el matrimonio. Él mismo ni siquiera llegó a casarse (a pesar de lo que ahora pretendan algunos), y parece que hubo quien se mofaba de él llamándolo «eunuco». Pero Jesús deja claro que su situación no proviene de lo que sus adversarios sospechan, sino que ha sido él quien ha querido ser eunuco «por el reino de Dios», a lo que añade: «¡El que sea capaz de hacer esto que lo haga!» (Mt 19,12), indicando que se trata de una preferencia misteriosa que nada resta a la legitimidad del matrimonio.

Jesús, por otro lado, se refiere a sí mismo como «el esposo». Respondiendo a quienes acusan a sus discípulos de no respetar el ayuno, pregunta: «¿Es que los compañeros del esposo pueden estar tristes mientras el esposo está con ellos?» (Mt 9,15; Lc 5,35); asimismo en la parábola de las diez vírgenes se compara a sí mismo, de manera implícita, con el esposo que tardaba en llegar (Mt 25,5-6). Aunque estas indicaciones puedan parecer de poco peso, todo ello conecta con las imágenes de la antigua alianza, que presentan a Dios como marido

enamorado e incluso celoso de Israel; más abajo veremos que ese mismo tema de Jesús como esposo de su Iglesia emergerá de nuevo en Pablo. Jesús, pues, expresa el amor de Dios hacia la humanidad valiéndose de la imaginación conyugal; amor que se traduce en el compromiso irrevocable que adoptó hacia nosotros al hacerse hombre, así como en el don total de sí mismo hasta la muerte. Jesús, en su vida y en su muerte, es la nueva alianza, definitiva y eterna, entre Dios y su Iglesia; alianza que crea una comunión perfecta sin dejar de respetar escrupulosamente la alteridad de la esposa. En este sentido, Jesús es el *fundamento* del sacramento del matrimonio.

Pero Jesús también ha intervenido como *fundador* con sus palabras al confirmar el matrimonio y fundarlo a los ojos de la Iglesia como sacramento. Cuando ciertos adversarios malintencionados le preguntan para tenderle una trampa, él confirma de manera explícita que el matrimonio es una institución divina; se remonta a la Ley de Moisés, se refiere al Génesis y les recuerda que Dios ha querido el matrimonio desde la creación, y, por último, reafirma la indisolubilidad absoluta (Mc 10,1-9). De esta manera Jesús completa la cita del texto del Génesis: «Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (Mt 19,6); y reafirma la indisolubilidad del matrimonio contra la concesión, por parte de Moisés, según la cual al marido podía permitírsele repudiar a su mujer: «Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón, pero al principio no era así» (Mt 19,8).

3. La enseñanza de Pablo

Pablo es testigo privilegiado de lo que ocurría en las primeras comunidades, tanto en lo que respecta a la doctrina como a

la práctica del matrimonio, el cual es, en sus cartas, un acto santo que debe realizarse «en el Señor». En su larga exhortación sobre el matrimonio, contenida en la primera Carta a los corintios, ofrece consejos muy concretos, por ejemplo, respecto a la «obligación conyugal»: «No os neguéis el uno al otro esa obligación a no ser de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración» (1Cor 7,5). Recuerda asimismo la ley de la indisolubilidad: «A los casados les mando (es decir, no yo, sino el Señor) que la mujer no se separe del marido; y si se separa, que no se case o que se reconcilie con su marido; y que el marido no se divorcie de la mujer» (1Cor 7,10-11). El Nuevo Testamento ve igualmente en el matrimonio el fundamento de una familia que habita una casa, considerada una pequeña iglesia local, cuya solidaridad respecto de la fe hemos tratado ya al hablar del bautismo⁸.

El pasaje relativo al matrimonio en la Carta a los efesios, muy a menudo utilizado en otros tiempos para la liturgia de la misa de matrimonio, gusta menos a los jóvenes de hoy en día a causa de la recomendación: «Que las mujeres sean sumisas a sus maridos» (Ef 5,22). El texto, sin embargo, y al mismo tiempo, plantea serias exigencias al marido: «El que ama a su mujer se ama a así mismo. Pues nadie odia jamás a su propio cuerpo, sino que, por el contrario, lo alimenta y lo cuida [...]. Por lo que toca a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer respete a su marido» (Ef 5,28-33). Y es que el modelo de este amor mutuo es el de Cristo, que se entregó por su Iglesia y la consideró como su propio cuerpo. Así es como ejerce su autoridad sobre su esposa. Por otro lado, el autor, tras citar el Génesis, concluye con la siguiente

fórmula: «Este es un gran misterio que yo aplico a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32). El término griego *mysterion* se tradujo al latín por *sacramentum* y a las lenguas romances, como el español, bien por «sacramento» o por «misterio»; la frase tuvo sin duda su importancia a la hora de que el matrimonio se incluyese en el septenario sacramental.

El Nuevo Testamento, en suma, confirma la institución divina del matrimonio en la Creación e introduce su dimensión cristológica. El Antiguo Testamento mostraba que Dios tenía algo que ver con el matrimonio por ser el creador y porque toda unión se realiza en virtud de su designio. El Nuevo Testamento, de modo más preciso, nos dice que Cristo es parte interesada en todo matrimonio entre bautizados. Dado que el matrimonio es una imagen del amor incondicional de Cristo por su Iglesia, el matrimonio cristiano tiene una especificidad propia con respecto al matrimonio humano en general; especificidad no sólo en materia ética, puesto que entraña «el don de participar, por la gracia del Espíritu de Dios, de la nueva creación en el cuerpo de Cristo» (P. Vallin). Por eso es el matrimonio un sacramento.

III. La celebración del matrimonio a lo largo de la historia

Como hemos hecho con los demás sacramentos, no estará de más emprender un rápido recorrido histórico que nos ayude a comprender mejor la evolución del matrimonio en el tiempo, el desarrollo de su doctrina y las nuevas prescripciones que la Iglesia ha decidido en vista de necesidades pastorales. Lo que ya dijimos de la penitencia vale también aquí: el matrimonio pone a la Iglesia en estrecho contacto con las costumbres de la

⁸ Cf anteriormente, pp. 105-107.

sociedad, por lo que debe adaptar la disciplina del sacramento a los tiempos y momentos de la historia.

1. La celebración del matrimonio en la Iglesia antigua

Durante los tres primeros siglos, el matrimonio no dio lugar a ninguna celebración en la Iglesia. Los cristianos se acogían normalmente a las costumbres romanas en materia de matrimonio. Según el derecho romano, los esposos acceden al estado conyugal por consentimiento mutuo; es la concepción «consensual» del matrimonio como «contrato», para el que no se exige ninguna forma de celebración; el Estado, así, no intervenía directamente, si bien protegía el matrimonio y exigía el cumplimiento de algunas condiciones. La publicidad del enlace la garantizaban las fiestas y ceremonias familiares, previstas de acuerdo con una costumbre bastante rigurosa, que incluía la inscripción en las «tablas nupciales», suerte de archivos familiares. Los historiadores creen que los cristianos hacían lo mismo. «Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen», dice el *Discurso a Diogneto*⁹, que data de finales del s. II.

Sin embargo, contamos con dos textos que han hecho posible una interpretación en sentido contrario. San Ignacio de Antioquía escribe: «Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no por

solo deseo»¹⁰. Tertuliano, por su parte, habla de la «ventura del matrimonio, que la Iglesia custodia, la ofrenda confirma y la bendición sella; los ángeles lo proclaman y el Padre celestial lo ratifica»¹¹. Pero el pasaje de Ignacio no se refiere a la celebración, y el de Tertuliano no va más allá de la santificación del matrimonio por la vida cristiana.

Doctrinalmente se entendía que el matrimonio tenía para los cristianos un valor sagrado en razón de que los contrayentes estaban bautizados y por su fe en Cristo (Tertuliano, Clemente de Alejandría), la cual alcanzaba su plena dimensión en el momento en que participaban en la eucaristía. El matrimonio era, pues, una realidad «según el Señor», pero sin que la Iglesia lo celebrase. La doctrina cristiana hacía suya sin problema la concepción «consensual» del derecho romano, según la cual la decisión compartida de casarse es lo que constituye el matrimonio. Los cristianos, además, se plegaban a determinadas normas propias: matrimonios desaconsejados o prohibidos (según una lista establecida de impedimentos), indisolubilidad como signo de contraste con los paganos, la esterilidad de la mujer no justifica en ningún caso la separación ni un segundo matrimonio, privación de comunión para los divorciados que habían vuelto a casarse, reconocimiento a los esclavos del derecho a contraer matrimonio.

A partir de los ss. IV y V (según las regiones) se fue haciendo consuetudinario el invitar al clero a la celebración familiar, al mismo tiempo que sabemos que se evitaban orgías

⁹ *Lettre à Diognète*, V,6; SCh 33 bis, 63 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Discurso a Diogneto*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 656).

¹⁰ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *À Polycarpe*, 5; SCh 10 bis, 174-177 (trad. esp., reproducida aquí, de D. Ruiz Bueno, *Carta a Policarpo*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 417).

¹¹ TERTULIANO, *À son épouse*, II 8,6; SCh 273, 149.

al modo de los paganos. En África se invitaba al obispo a firmar en las «tablas nupciales», y en algunos lugares se pedía al clero que bendijese a los novios en sus primeras nupcias. Este rito fue evolucionando hacia una liturgia pública, que consistía en la bendición de los esposos por el presbítero, al principio delante de la iglesia, en la entrada. En el s. VI aparece el formulario de una misa «para los esposos» acompañada de una fórmula de bendición, la cual, pasado el tiempo, se acaba convirtiendo en una obligación y asunto puramente eclesiástico. En el s. IX las ceremonias civiles de matrimonio se van acercando al edificio de la iglesia, «de manera que a la larga los usos populares pasan a depender de la Iglesia como uso litúrgico» (E. Schillebeeckx). En el año 1000 el matrimonio está ya bajo la jurisdicción de la Iglesia, y para poder casarse ante ella válida y legítimamente hay que pasar por el acto litúrgico determinado.

2. La doctrina de san Agustín, decisiva para Occidente

San Agustín utiliza profusamente el término *sacramentum* para referirse al matrimonio, si bien en un sentido que no es aún el del septenario. De hecho, no se sirve de él para mencionar el matrimonio en una enumeración de los ritos de la Iglesia. Parte, en realidad, de la traducción latina de la Carta a los efesios (5,32): «Este es un gran misterio (*sacramentum*) que yo aplico a Cristo y a la Iglesia», decía Pablo, y Agustín extrae el simbolismo del pasaje.

Según él, el término «sacramento» tiene, en referencia al matrimonio, dos sentidos que no están exentos de interferencias mutuas. El *sacramento* es, por un lado, un «vínculo

sagrado» que forma parte, como tercer elemento, de la tríada de bienes que ofrece el matrimonio: los hijos (*proles*), la fidelidad (lo que excluye todo adulterio, *fides*) y el compromiso indisoluble (*vinculum*), que se manifiesta en el juramento prestado (*juramentum*). Pero, por otra, el *sacramento* es un signo sagrado (*signum*) que vuelve al creyente hacia el misterio de la unidad de Cristo y de la Iglesia; es, pues, el «sacramento-signo» de una realidad superior. «San Agustín, primero, y la escolástica después aproximaron las dos ideas: precisamente por ser signo de este misterio, el matrimonio, que es “vínculo sagrado” ya en el nivel natural, no puede sino ser verdadera y radicalmente indisoluble» (E. Schillebeeckx). Así es como el «sacramento-signo» pone al «sacramento-vínculo» en relación como el misterio de Cristo.

3. El matrimonio como sacramento en la Edad media

El pasaje citado de la Carta a los efesios (Ef 5,32) ha resultado evidentemente decisivo para que el matrimonio acabase incluyéndose en el septenario sacramental. Durante la Edad media se reflexionó mucho sobre el matrimonio en el marco de la categoría de sacramento. Ello llevó a los teólogos a plantearse qué es lo que hace del matrimonio un sacramento: ¿el consentimiento de los contrayentes en sí mismo, según la teoría consensual antigua, o bien el ministerio del presbítero y su bendición, tal como se creía en Oriente desde el s. IX y mantenían algunos en Occidente? El matrimonio sacramental consistiría, en el primer caso, en la celebración litúrgica del consentimiento, que pasaría a considerarse misterio. Sobre este punto Oriente y Occidente tomaron dos direcciones distintas: mientras que Oriente ve el sacramento en el ministerio

y la bendición del presbítero, para Occidente el sacramento lo constituye el consentimiento de los contrayentes. A ello se debe el que, en Occidente, se afirme que estos, los novios, son los «ministros» del sacramento de su matrimonio. La divergencia no se superó con el concilio de Trento.

Esto no impidió que se tuviera conciencia del carácter plenamente original del «signo» que entraña el matrimonio. Con todo, si bien es cierto que, por lo general, un sacramento «realiza lo que significa», el hecho es que el matrimonio no realiza la unión entre Cristo y la Iglesia de la que es signo. Es, por el contrario, la realidad preexistente del misterio de Cristo y de la Iglesia lo que le confiere un nuevo valor del que el matrimonio pasa a ser signo. Todavía en el s. XII había resistencia a reconocer al matrimonio eficacia en el orden de la salvación. Y, en efecto, no es necesario contraer el vínculo matrimonial para salvarse ni todos los cristianos dan ese paso; razones por las cuales no entraba en la definición del sacramento que se había elaborado. Hubo que esperar hasta el s. XIII para que se reconociera a este sacramento, igual que a los demás, la eficacia de la gracia. Lo que ocurre es que la opinión a la sazón dominante entre los teólogos identificaba el contrato con el sacramento; así que, para los cristianos el contrato matrimonial era el sacramento del matrimonio. Había acuerdo en que los matrimonios clandestinos, prohibidos por la Iglesia, eran, sin embargo, válidos.

4. La doctrina del matrimonio en Lutero y Calvino

Para interpretar el pasaje de la Carta a los efesios (5,32), Lutero sigue a Erasmo: de lo que se trata es del misterio de Cristo y de la Iglesia. Calvino, del modo similar, considera

que el *mysterium* griego no debe traducirse al latín por *sacramentum*, sino por *arcanum*, y al francés, por *secret* (secreto) o *mystère* (misterio). El matrimonio es un estado divino, puesto que es signo del misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia, y en este sentido se sitúa en el plano de la fe. Pero no es un sacramento. A partir de 1520 Lutero enseña que el matrimonio no es un sacramento porque no se ajusta a la definición: una promesa de gracia, un signo y la institución divina por Cristo. Y Calvino sigue en esto a Lutero. Ambos se muestran, pues, muy rigurosos acerca del testimonio en las Escrituras de la institución de los sacramentos por Cristo; los hombres no pueden «instituir» sacramento alguno.

En conjunto, Lutero mantiene una visión pesimista del matrimonio, que, para él, está corrompido por el pecado y que no es más que un remedio para la concupiscencia. Por otro lado, establece el consentimiento paterno como condición de validez, y considera que el matrimonio depende de la disciplina del Estado, al que corresponde una suerte de delegación de la autoridad paterna. Esta postura, unida a su concepción del matrimonio como «realidad terrestre», es aún ajena a los posteriores debates en torno a la autoridad del Estado y de la Iglesia en la materia, pero les abre la puerta. Lutero estima que el divorcio es un pecado, pues la indisolubilidad es una llamada evangélica del orden de la fe, aunque la ley puede reglamentarlo para reprimir los abusos. Al esposo inocente le permite el volver a casarse, en razón de la excepción recogida en el evangelio de Mateo: «excepto en caso de concubinato», impudicia, adulterio (Mt 5,32 y 19,9). Tanto Lutero como Calvino insisten en la publicidad del compromiso matrimonial. Como consecuencia de todo esto, las Iglesias protestantes se ven impulsadas a establecer una disciplina eclesiástica del matrimonio. La liturgia, piensan, no es esencial para la exis-

tencia del matrimonio, pero es moralmente obligatoria para aquellos que quieren vivir el matrimonio cristiano.

5. El concilio de Trento

La obra del concilio de Trento en lo que respecta al matrimonio se centra en dos grandes asuntos, uno de los cuales pertenece a la doctrina: el matrimonio es un verdadero sacramento, y el otro, a la reforma de la Iglesia: el matrimonio debe celebrarse públicamente según una forma canónica precisa. El hecho es que los matrimonios clandestinos que se celebraban eran tan numerosos que el abuso resultaba escandaloso. Recordemos el enlace, totalmente encubierto, entre Romeo y Julieta en la obra de Shakespeare. Sabemos que en la Edad media se incluía al matrimonio en el septenario a pesar de su singularidad, y, por supuesto, la Iglesia le dispensaba ya su solicitud pastoral¹². Pero, una vez más, fue el concilio de Trento el que elaboró una doctrina detallada del matrimonio.

El matrimonio es un sacramento. Que el matrimonio fuese o no un sacramento eran uno de los puntos emblemáticos por los que se distinguían entre sí católicos y protestantes (al igual que el término «transustanciación» para la eucaristía). Y lo cierto es que la principal preocupación doctrinal del Concilio fue mostrar cómo ha de entenderse que el matrimonio es un sacramento. La institución divina del matrimonio como «vínculo perpetuo e indisoluble» se deriva en primer lugar del texto del Génesis (2,23-24), cuya proclamación se atribuye a Adán. El mismo Cristo se refirió a esas palabras «como si Dios las hubiese pronunciado» confirmando la solidez del

vínculo. Siendo, pues, la institución dos veces divina, a Cristo corresponde el papel de haberla confirmado como sacramento: «Fue él quien instituyó e hizo perfectos los venerables sacramentos». De manera que el matrimonio cristiano supone una novedad respecto a las «nupcias de la Antigua Ley», y esta originalidad es un signo, el signo del amor de Cristo por la Iglesia (de acuerdo con Ef 5,32).

El matrimonio confiere una gracia que impulsa al amor humano hacia su perfección, al tiempo que confirma la unidad indisoluble del vínculo; gracia que santifica a los esposos, merecida por la pasión de Cristo en la que el Señor se entregó por la Iglesia, su esposa. Esto es lo que Pablo «insinúa» (Ef 5,25.32). En lo esencial, el Concilio se limita a recapitular y formalizar los datos bíblicos que ya hemos examinado.

Dado que fue instituido por Cristo y que confiere una gracia, el matrimonio es un verdadero sacramento de la Nueva Ley. El Concilio invoca aquí, sin restricciones, a los Padres de la Iglesia, a los anteriores concilios y a la tradición universal en lo que a la postre resultó ser un pasaje muy polémico. En su calidad de sacramento, el matrimonio se somete a la jurisdicción de la Iglesia, a la que, en consecuencia, corresponde el derecho de establecer las normas disciplinarias, incluidos los impedimentos, así como enseñar que una vida en común que se ha hecho insoportable –lo cual no impide la separación de hecho– o incluso el adulterio no rompen el vínculo matrimonial, por lo cual el esposo inocente no puede volver a casarse mientras su cónyuge siga vivo. De cualquier modo, la redacción de este punto fue sutilmente corregida, ya que el Concilio no quería condenar la práctica ortodoxa que sí autoriza al esposo inocente a casarse de nuevo. La decisión del Concilio, pues, justifica la práctica católica, pero sin pronunciarse sobre el fondo del problema. Recalquemos, por último que, con

¹² Cf anteriormente, pp. 55-57.

este texto, la Iglesia defiende con firmeza su competencia en materia de matrimonio sin reparar en la que corresponde a los poderes civiles.

6. La forma canónica del matrimonio (el decreto llamado «Tametsi»)

La Iglesia consideraba que los matrimonios clandestinos, hecho social muy extendido a finales de la Edad media, eran una auténtica plaga. Existían, además, «divorcios clandestinos» que implicaban el riesgo de dar lugar a segundas nupcias públicas con la bendición de la Iglesia. La moralidad pública resultaba afectada. Por otra parte, en el plano social, la omnipotencia de las familias sobre los matrimonios de sus hijos alcanzaba tales cotas que eran muchas las parejas de jóvenes que decidían casarse clandestinamente a espaldas de sus padres, ya en presencia de un sacerdote, ya por el mero acuerdo de las dos personas.

Estos matrimonios estaban prohibidos desde que la Iglesia comenzó a encargarse de la celebración litúrgica del sacramento, y la costumbre de publicar amonestaciones existía desde hacía siglos. Pero, a causa de que la doctrina consensual del matrimonio seguía contando con la aceptación general, estos enlaces se consideraban ilícitos (no permitidos), pero sin ser del todo inválidos. El concilio de Trento se propuso, en consecuencia, luchar contra los matrimonios clandestinos invalidándolos por completo. Los Padres conciliares consideraban que la única manera de acabar con ellos era que tanto la publicidad del enlace como la implantación de una forma jurídica precisa, canónica, eran requisitos para la validez del matrimonio.

Sin embargo, el proyecto planteaba un delicado problema doctrinal acerca del papel de la Iglesia en cuanto a la institución sacramental. ¿Tenía la Iglesia poder y autoridad para imponer una condición de validez que afectaba desde el exterior al consentimiento entre los contrayentes, que es lo único que constituye al matrimonio, de acuerdo con la enseñanza bíblica? ¿No equivalía tal actuación a entrar en el terreno «del derecho divino», que escapa a su jurisdicción? Por otra parte, ¿cómo invalidar de cara al futuro matrimonios cuya validez se había reconocido en el pasado? La solución la procuró una disposición jurídica que, sin tocar la realidad del matrimonio, determinaba que su celebración debía cumplir con unos requisitos disciplinarios, al tiempo que declaraba la incapacidad para contraer matrimonio de quienes actuaran fuera de la forma prescrita. El decreto se centraba, pues, en exclusiva sobre los matrimonios futuros, determinando que el rechazo de la forma se convertía en impedimento dirimente para los contrayentes.

El decreto conciliar comienza con la famosa fórmula concisiva que acabó dándole nombre: «Aun cuando (*tametsi*) no debe dudarse que los matrimonios clandestinos realizados por libre consentimiento de los contrayentes son ratos y verdaderos matrimonios», la Iglesia «siempre los detestó y prohibió»¹³. A continuación se describen los perjuicios pastorales ocasionados por las bodas clandestinas y se llega a una decisión jurídica: a partir de entonces la celebración del matrimonio deberá ir precedida de una triple publicación de amonestaciones, y se ajustará a una forma litúrgica en la que preguntará a los contrayentes sobre su mutuo consentimiento

¹³ DH, 1813.

y serán preceptivas las siguientes palabras del sacerdote: «Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Este sacerdote, además, tendrá que ser el cura de la parroquia donde se celebre el matrimonio u otro debidamente autorizado, y tendrá que haber «dos o tres testigos». El párroco, por otro lado, mantendrá un registro en el que anotará los nombres de los contrayentes y los testigos, así como la fecha y lugar de la celebración. A quienes contraigan matrimonio de otro modo «el santo Concilio los inhabilita totalmente para contraer de esta forma y decreta que tales contratos son inválidos y nulos». El Concilio recomienda asimismo que los contrayentes confiesen y comulguen antes de celebrar el matrimonio. Este decreto se aplicó con gran rigor, lo que contribuyó a hacer del matrimonio un asunto puramente eclesiástico.

7. El conflicto entre la Iglesia y el Estado en los tiempos modernos

El decreto se puso en práctica de inmediato, y la forma de enlace matrimonial que prescribía acabó por inspirar también las formas del matrimonio civil. Notemos, sin embargo, que se promulgó en los tiempos de la ruptura eclesial del s. XVI. Para Lutero y Calvino también era necesario darle publicidad al compromiso matrimonial, y las Iglesias protestantes acabaron igualmente estableciendo una disciplina eclesial del matrimonio. Pero la escisión eclesial y la presencia de miembros de otras religiones o de no creyentes en los Estados modernos abrían la puerta a la intervención de los poderes públicos. Y es que la necesidad de dar publicidad al matrimonio es claro indicio de que nos movemos en el terreno de la moralidad pública.

Sin embargo, en Trento, la Iglesia católica pretendía conservar una autoridad total sobre el matrimonio de sus fieles porque en el régimen de la cristiandad medieval el Estado no intervenía en estos asuntos. En la nueva situación creada, sin embargo, la Iglesia ya no podía aspirar al monopolio de la autoridad sobre el matrimonio. Esto constituía un aspecto más en la lenta y progresiva separación entre la Iglesia y el Estado. Y la autoridad que reivindicaba el Estado tenía precisamente que ver con la forma pública del matrimonio y con los impedimentos para contraerlo. El magisterio católico sostuvo un largo debate con los Estados y gobiernos sobre esta cuestión. La Iglesia católica era, en efecto, muy reticente a compartir con ellos su autoridad sobre la unión conyugal de sus fieles. Abierto en el s. XVIII, el conflicto entre Roma y los poderes civiles ocupó casi todo el XIX, y alcanzó su punto culminante bajo el papado de Pío IX. La Iglesia no quería que el poder civil organizara, para sus fieles, una celebración civil del matrimonio, pues reconocerle poder para ello equivalía a dárselo asimismo para la legalización del divorcio. León XIII impulsó un avance cuando invitó a los Estados a reemplazar confrontación por cooperación, no sin rechazar que la realidad conyugal pudiera escindirse en dos dominios diferentes, uno propio del Estado, la sociedad civil y la cultura, y otro relativo a la Iglesia, la fe y la sacramentalidad. En el momento en que se reforzaba la tendencia a separar el contrato y el sacramento, el papa afirmaba la complementariedad entre ambos con el argumento de que el matrimonio es un sacramento por el hecho de ser un contrato entre dos personas bautizadas.

El modo de cerrar el debate fue que la Iglesia conservase su plena autoridad sobre los matrimonios entre católicos, que serían válidos o nulos en virtud de las reglas que la Iglesia tenía establecidas. Por su parte, algunos Estados sentaban el prin-

cipio siguiente: ningún sacerdote debía celebrar matrimonio religioso alguno si, antes, los contrayentes no habían expresado su mutuo consentimiento ante el alcalde; en caso contrario, el sacerdote podía sufrir pena de cárcel. A esto se debe el que, en Francia y en otros países, se solicite siempre, al entrar en la iglesia, el certificado de haber contraído ya matrimonio civil.

IV. El matrimonio y la alianza de Dios con la familia humana

1. El matrimonio y la condición humana

¿Qué significa que el matrimonio cristiano sea un sacramento? Sin pretender abordar ahora toda la espiritualidad del matrimonio ni desarrollar los datos canónicos, es decir, jurídicos y morales relativos a este, me gustaría ofrecer una breve reflexión sobre lo esencial. El matrimonio es una realidad capital en la condición humana, que atañe a la identidad del hombre, a su destino y al sentido de su existencia, y entraña consecuencias para la relación del ser humano con Dios. El matrimonio es, en efecto, y por excelencia, el ámbito en que halla expresión el amor, que es el fin de toda la creación. Y no sólo eso: bien sabemos que Dios es amor. A ello se debe el que el matrimonio pertenezca al orden de lo definitivo. El «sí» dado va más allá del tiempo que transcurre. El matrimonio es una *alianza* entre dos personas, simbolizada por el intercambio, entre los contrayentes, de sendos anillos que llevan precisamente el nombre de «alianzas». Y toda alianza exige fidelidad. «Incluso a los ojos de la conciencia común, el vínculo conyugal se entiende

irreversible, indeleble [...]. Lo que se dona es el don mismo. El don activo es el fruto de un don pasivo. Recibimos el movimiento mismo por el cual damos y nos damos a la otra persona» (Xavier Lacroix). El matrimonio es una pedagogía del amor en todas sus formas: amor conyugal, amor del padre y la madre, amor filial y fraternal. Todo hombre y toda mujer pertenecen a una célula familiar, y recorren el mismo itinerario que va de la familia de origen a la nueva familia que se funda. El niño, suscitado por el amor de sus padres, se sostiene en el amor de estos para aprender a amar y a socializarse en el marco de la hermandad. El adolescente se abre al amor y, más tarde, se convierte en marido o mujer. Descubre así el amor conyugal que afecta a todas las esferas de su personalidad: la física, la afectiva, la psicológica y la espiritual. Los dos miembros de la joven pareja se convierten, ellos también, en padre y madre, es decir, descubren una nueva forma de amor responsable hacia aquellos que han engendrado y a quienes deben conducir hacia la vida adulta. Después de pasar por la madurez, se convierten en abuelos, lo que es ocasión para que establezcan con la vida de sus hijos, ya también casados, y nietos nuevas formas de relaciones afectivas. Todos sabemos hasta qué punto la esfera familiar resulta esencial para un desarrollo feliz, así como los dramas que engendra su perturbación.

2. El matrimonio como sacramento

Hablando desde una perspectiva humana, ya lo hemos visto, el matrimonio es una alianza; en el designio divino se inscribe en el marco de la alianza de salvación que Dios ha querido sellar con la humanidad. Por eso quiso Cristo que fuese, entre los cristianos, un verdadero sacramento. «Cristo nuestro Señor

elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento», afirmaba León XIII¹⁴ (en su encíclica *Arcanum divinae sapientiae*). Que el matrimonio sea a los ojos de la Iglesia un sacramento nos enseña que aquel, seno de todos los matices del amor, está vinculado a nuestra salvación y nuestra vocación divina. El matrimonio es una pedagogía de nuestra vida de relaciones con Dios, de nuestra entrada en la familia de Dios como hijos adoptivos, hijos del Padre y hermanos del Hijo. La unión de los esposos, que se hacen una sola carne, tiene algo que ver con el amor de Cristo que se hizo carne para unirse a la humanidad, de la que quiso constituir su Iglesia. Hay un aspecto nupcial en el amor que Dios nos tiene y el amor que nosotros debemos profesarle. Por eso, hablar de signo y de analogía entre nuestro amor de Dios y todas las formas del amor humano no tiene nada de artificial. El matrimonio, pedagogía del amor en el plano humano, es asimismo el ámbito donde se desarrolla la pedagogía del amor de Dios en sus dos sentidos: percepción del amor que Dios nos tiene y descubrimiento del amor que nosotros debemos tenerle. De ahí que el matrimonio sea sacramento y, como tal, signo y causa. De ahí que esté investido con la gracia divina. Según lo expresó el Vaticano II, «el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio»¹⁵. La paleta de colores de amor humano, con todos sus matices, no basta para expresar toda la riqueza tanto del amor de Dios por nosotros como de nuestra vocación de amar a Dios. Esto nos permite asimismo comprender la comparación, propuesta por el mismo Concilio, entre el matrimonio y la vida de la «familia» de la Trinidad en su eterno intercambio de amor.

Así pues, la sacramentalidad del matrimonio es original, puesto que se refiere a una realidad humana que ya existe y, a su vez, hace referencia a Dios en virtud de la creación. Es, de hecho, en este sacramento donde se conjugan la creación y la salvación en Cristo. La gracia de Cristo «perfecciona» y «afirma» el amor humano, decía el concilio de Trento; lo «hace perfecto», añadía León XIII, según el cual los esposos están «protegidos y auxiliados por la gracia celestial conseguida por los méritos de Él»¹⁶. Por su parte, Pío XI afirmaba que «el matrimonio no fue instituido ni restaurado por obra de los hombres, sino por obra divina; que no fue protegido, confirmado ni elevado con leyes humanas, sino con leyes del mismo Dios, autor de la naturaleza, y de Cristo Señor, Redentor de la misma»¹⁷. La sacramentalidad del matrimonio cristiano significa que la celebración que lo instituye, primero, y la vida a que luego da lugar tienen al mismo tiempo significación divina y eficacia de gracia. En el sacramento del matrimonio, declara el concilio Vaticano II, los esposos cristianos «manifiestan y participan del misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia»¹⁸. La vida conyugal es «como consagrada» por el sacramento. Además, y por último, es expresión de la igualdad entre el hombre y la mujer. El matrimonio cristiano, en suma, funda la familia como una «Iglesia en miniatura», lugar donde, al mismo tiempo que el amor, se transmite la fe. Hay que reconocer, no obstante, que el realce eminentemente cristológico que se ha dado al matrimonio cristiano ha dejado muy en la sombra la presencia del Espíritu en este sacramento.

¹⁴ LEÓN XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, IV, 7.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 48, 2.

¹⁶ LEÓN XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, IV, 7.

¹⁷ Pío XI, *Casti connubii*, 3.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 11, 2.

3. Hacia futuros desarrollos

«Puede que la doctrina sobre el matrimonio, tal como la ha enunciado el magisterio latino, esté menos elaborada que la correspondiente a otros sacramentos. La preocupación pastoral, en efecto, se ha centrado más en cuestiones éticas (unidad, fidelidad, responsabilidad sobre los hijos, lugar en la sociedad) que en problemas propiamente teológicos y sacramentales. Hay que señalar, por otra parte, que la participación de los laicos en la reflexión sobre un sacramento que ellos mismos viven puede tener, a su debido momento, efectos muy beneficiosos. Por último, el lugar que el matrimonio ocupa en el diálogo ecuménico permite esperar una profundización común en lo que la fe evangélica quiere decir sobre la unión conyugal»¹⁹ (H. Bourgeois).

Con esas palabras, el mencionado autor toma nota de algunos puntos oscuros en la actual doctrina católica sobre el matrimonio. Hemos visto que sigue habiendo una diferencia importante entre Oriente y Occidente acerca del ministro o los ministros del sacramento: ¿es el sacerdote, o bien los esposos, o bien el sacerdote y los esposos? La cuestión es más compleja de lo que aparenta, pues atañe a la posibilidad de un verdadero matrimonio no sacramental entre bautizados que han perdido la fe, sobre la cual volveremos más adelante. La relación que existe entre la vocación al celibato y la vocación al matrimonio debería igualmente dar pie a un examen profundo. Se plantean, además, numerosas cuestiones ligadas a la evolución de las costumbres y la cultura. ¿Cómo, en efecto,

puede la Iglesia atenerse al mensaje fundamental del que es depositaria y al mismo tiempo mantener un diálogo positivo con la cultura?

V. Sobre algunos problemas pastorales

No cabe duda de que el matrimonio es, entre todos los sacramentos, el que plantea más problemas pastorales. Esto no es extraño, en razón de que implica a dos personas, y la fragilidad humana lo expone a buen número de dificultades. ¿Qué debe hacerse, en particular, cuando la vida conyugal de una pareja ha fracasado por completo?

1. La gestión de la indisolubilidad: declaraciones de nulidad

Basándose en las palabras de Jesús: «Pero yo os digo que todo el que se separe de su mujer, excepto en caso de concubinato»²⁰ la expone a cometer adulterio» (Mt 5,32; 19,9), las Iglesias ortodoxas pueden en algunos casos reconocer el fracaso del matrimonio y eventualmente permitir la bendición del nuevo matrimonio contraído por el esposo inocente, excepción esta que, a los ojos de dichas Iglesias, no pone en tela de juicio la indisolubilidad del matrimonio. También las Iglesias protestantes disponen de instancias capaces de examinar casos de fracaso matrimonial para estudiar si sigue abierta la posibilidad

¹⁹ H. BOURGEOIS-B. SESBOÛÉ-P. TIHON, *Historie des dogmes* III. *Les signes du salut*, Desclée de Brouwer, París 1995, 337-338.

²⁰ Es la famosa «excepción mateana» o «excepción de Mateo». En el citado pasaje, término griego *porneia*, que se traduce por «concubinato», «impudicia», «infidelidad», etc., remite a una situación que resulta difícil identificar; de ahí que en las versiones modernas del Nuevo Testamento se vacile en interpretar si se alude a algún tipo de unión ilegal, al adulterio o a la fornicación.

de que un nuevo matrimonio sea legítimo. Cada uno de esos casos excepcionales se examina por sí solo.

El procedimiento de la Iglesia católica es bien diferente. Partiendo de la base de que, según las palabras evangélicas, un matrimonio válido y consumado²¹ es absolutamente indisoluble; comprueba por medio de una encuesta, en respuesta a la petición de uno de los cónyuges, si el matrimonio en cuestión fue en su origen real y válido. Tres causas pueden llevar a que se reconozca la nulidad original de un matrimonio: en primer lugar, un impedimento dirimente (por ejemplo, consanguinidad o afinidad), sin dispensa posible, pues, en el que no se reparó cuando la pareja contrajo el enlace; en segundo lugar, la falta de jurisdicción del sacerdote que celebró, y, por último, el vicio del consentimiento. Dada la atención que en la actualidad se presta a la preparación del matrimonio, la primera de las causas citadas casi nunca se presenta. La segunda es ciertamente muy rara²², y digamos que puede resultar escandalosa, pues la nulidad del matrimonio se obtiene por una razón puramente administrativa y ajena al caso concreto. En cuanto a la tercera causa, es cierto que en el pasado se presentaba en pocas ocasiones, y que, si bien es evidente que los matrimonios forzosos son cada vez más raros (aunque siguen dándose), los problemas de madu-

²¹ La consumación carnal del matrimonio es, en efecto, un elemento esencial. Un matrimonio no consumado puede romperse. Pero este dato, que fue a veces importante en la historia, tiene poca incidencia en la actualidad, salvo en el caso de impotencia total del hombre, o del rechazo a consumarlo por parte de un marido que se revela homosexual.

²² Digamos, a título de anécdota, que atañe más a los obispos que a los presbíteros. Esto, porque a un presbítero que celebra una boda fuera de su parroquia no se le suele olvidar pedir jurisdicción al cura del lugar, que también acostumbra a estar pendiente de concederla. El despiste puede, más bien, sufrirlo el obispo, que, teniendo jurisdicción en toda su diócesis, por lo que no ha de solicitársela a sus párrocos, carece de ella en una diócesis distinta, por lo que sí ha de pedírsela al cura correspondiente. Y se han dado casos en los que el obispo no se acordó.

rez afectiva permiten en la actualidad esgrimirla en cierto número de casos. De lo que se trata es de verificar si alguno de los contrayentes ha podido dar un sí conyugal verdaderamente responsable y fundado. Si, en efecto, se constata inmadurez afectiva, el matrimonio se declara nulo por defecto de consentimiento. Este es el caso que en nuestros días permite el mayor número de declaraciones de nulidad. Pongamos un ejemplo: una joven que no quiere vivir con sus padres se casa más por librarse de ellos que porque realmente quiera unirse en matrimonio. En algunas ocasiones el reconocimiento de la nulidad va aparejado a la prohibición de que la persona afectada vuelva a contraer matrimonio por un espacio de tiempo determinado, de manera que le sea dado alcanzar la madurez suficiente.

En cuanto al procedimiento, es en realidad más sencillo de lo que suele creerse. La demanda de nulidad la instruye el tribunal de la diócesis, que escucha a los testigos, puede solicitar tal o cual verificación y emite una primera sentencia. El expediente pasa entonces al tribunal metropolitano, que juzgará en segunda instancia. Si las dos sentencias concuerdan, la decisión es definitiva. Así que el recurso a Roma, al tribunal de La Rota, sólo se produce si los pareceres son opuestos. La Rota se encarga, por tanto, de solucionar los casos más difíciles. A no ser que se produzca esta última hipótesis, el procedimiento no suele durar más de un año. Lo que sí ocurre es que Roma se reserva los casos de matrimonios principales; contrariamente a lo que tanto se ha repetido, estos se examinan con mayor celo y se prolongan más que los de otros fieles²³.

²³ Antes de iniciar un proceso es conveniente pedir consejo a un sacerdote, para sacar una primera impresión sobre las posibilidades de alcanzar la nulidad.

2. Los matrimonios «mixtos» entre cristianos de confesiones distintas

El llamado matrimonio mixto –de hecho, todos los matrimonios son mixtos en un sentido elemental– es un matrimonio donde uno de los dos cónyuges es católico y el otro, ortodoxo, anglicano o protestante. La Iglesia católica reconoce la validez de los bautismos celebrados en estas Iglesias, y lo mismo vale en sentido recíproco, salvo para la ortodoxa²⁴. Se considera entonces un matrimonio entre dos bautizados, que se reconoce como sacramental. En el plano pastoral es deseable que la preparación para el matrimonio la supervisen ministros de las dos Iglesias de que se trate y que los problemas que pueda plantear la diferencia confesional se afronten como tales. En el plano canónico la Iglesia católica concede una autorización para el enlace. En otros tiempos exigía que se celebrara en su seno según la forma canónica. Hoy en día el obispo puede dispensar de esta y permitir que el matrimonio se celebre en otra Iglesia, a condición de que el consentimiento de los nuevos esposos se exprese públicamente.

Para las Iglesias ortodoxas el matrimonio es un sacramento, tal como lo es para la Iglesia católica; mientras que para las surgidas de la Reforma no es verdaderamente un sacramento, sino que consideran que «la alianza conyugal recibe un sentido particular de la alianza de Cristo con la Iglesia, plenitud de la alianza de Dios con los hombres», según se afirma en un documento doctrinal común a los católicos y protestantes de

Francia. El texto añade: «En las tradiciones católica y ortodoxa esta alianza es un sacramento. El empleo de este término se presta, entre los protestantes, a discusión. Pero la misma realidad cristiana propia del matrimonio es plenamente reconocida, como testimonian las liturgias protestantes»²⁵.

3. El matrimonio entre fieles de religiones diferentes

Este caso, que en la actualidad atañe sobre todo a matrimonios entre judíos o musulmanes y católicos, debe distinguirse claramente del anterior. Su nombre técnico es matrimonio «con disparidad de culto», es decir, de religión. Se trata, pues, de un matrimonio entre un bautizado y un no bautizado; hay que tener en cuenta que sólo dos bautizados pueden recibir los demás sacramentos y, en concreto, contraer un matrimonio sacramental, en que los esposos, además de sujetos del sacramento, son sus ministros. Así pues, los enlaces con disparidad de culto no pueden ser matrimonios sacramentales, pues, o lo son para ambos cónyuges, o no lo son para ninguno. La Iglesia, sin embargo, puede autorizarlos en razón de que el derecho al matrimonio viene de la creación del hombre y de que es prioritario a la confesión de la fe. A los ojos de la Iglesia, el bautizado, cuya boda se celebrará con las autorizaciones pertinentes, habrá contraído un auténtico matrimonio y no se le impedirá el acceso a los demás sacramentos. Con todo, los cónyuges deben llegar al enlace bien advertidos de las dificultades, a veces graves, que pueden presentárseles en su vida de pareja, precisamente a causa de su diferencia religiosa, sobre todo en lo que respecta al estatuto de la mujer y a la religión de los hijos.

²⁴ La Ortodoxia se mantiene fiel al principio de san Cipriano: todo sacramento celebrado en una Iglesia disidente, es decir, en la actualidad toda Iglesia que no sea la ortodoxa, se considera inválido, aunque caben algunas concesiones en virtud del principio de economía (cf anteriormente, p. 126). Cuando se producen matrimonios mixtos en una Iglesia ortodoxa, es frecuente que el contrayente católico se haya bautizado de nuevo.

²⁵ Acuerdo doctrinal sobre el matrimonio establecido por el Comité católico-protestante en Francia (diciembre de 1972), nn. 4 y 6.

Este es el único caso en que la Iglesia le reconoce a un bautizado la posibilidad de un matrimonio *legítimo pero no sacramental*. Por «legítimo» se entiende aquel matrimonio fundado sobre la creación original del hombre y de la mujer, destinados, por su complementariedad, el uno para el otro en el amor. El matrimonio legítimo está sujeto a las mismas exigencias fundamentales que el matrimonio sacramental, en materia de fidelidad, indisolubilidad y procreación; pero son exigencias menos radicales que en el caso del matrimonio sacramental y pueden dar lugar a ciertas excepciones.

San Pablo se vio con frecuencia, en las primeras comunidades cristianas, ante numerosos casos de matrimonios en los que sólo uno de los cónyuges era creyente y estaba bautizado. Por lo general, se trataba de una pareja de paganos, uno de los cuales se había convertido después de la boda. Pablo exhorta así a estas parejas: «Si un cristiano está casado con una mujer pagana, pero acepta vivir con él, que no se divorcie de ella. Y si una mujer cristiana está casada con un hombre no creyente, pero acepta vivir con ella, que no se divorcie de él. Pues el marido no creyente queda consagrado a Dios por la mujer cristiana, y la mujer no creyente queda consagrada a Dios por el marido cristiano» (1Cor 7,12-14). Pero, como puede ocurrir que esta situación dé lugar a un conflicto grave, Pablo añade: «Pero si el cónyuge no creyente se separa, que se separe; en ese caso, el cónyuge creyente queda en plena libertad, porque el Señor nos ha llamado a vivir en paz» (1Cor 7,15). Este pasaje lo aplica la Iglesia –raramente, hay que decir, y con toda la necesaria prudencia– bajo el nombre de «privilegio paulino» o «privilegio de la fe»; de modo que, con ello, se reserva el derecho de anular, siempre en caso de verdadera necesidad, un matrimonio que, por lo demás, es legítimo.

4. ¿No pueden contraer matrimonio legítimo dos bautizados?

La posibilidad de matrimonio entre personas de religión diferente, que no es excepcional en nuestros días, atrae la atención sobre el hecho de que la Iglesia rechaza tajantemente el que dos bautizados que han perdido la fe puedan contraer un matrimonio legítimo; cuando, por el contrario, sí que reconoce plenamente la legitimidad del enlace entre dos individuos no bautizados. En este contexto, «bautizado» significa siempre creyente, lo que no es ya así en el caso planteado. Para el derecho canónico, el bautismo confiere todos los derechos y deberes de la ciudadanía cristiana, lo cual supone ignorar la existencia de bautizados que han perdido la fe, pues la sociedad está muy lejos de ser cristiana en bloque. Así pues, desde esta perspectiva, para dos bautizados no puede haber otra cosa que el matrimonio sacramental, por el hecho mismo de que la simple declaración mutua del consentimiento constituye el sacramento y, en consecuencia, no puede separarse en su caso el contrato y el sacramento. La consecuencia es que, a los ojos de la Iglesia, su matrimonio no es otra cosa que concubinato o lo que se llama en Francia «cohabitación juvenil» y no tiene carácter matrimonial.

Este modo de ver resulta problemático en nuestros días²⁶. En un mundo donde abundan los bautizados que han perdido la fe, ¿es necesariamente sacramental todo matrimonio entre bautizados²⁷? El problema estriba en que el perder la fe, aunque se considere resultado de la responsabilidad o la cul-

²⁶ Cf J. M. AUBERT, *Foi et sacrement dans le mariage. À propos du mariage de baptisés incroyants*, La Maison-Dieu 104 (1970) 116-143.

²⁷ Me hago eco aquí del título del libro de J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Cerf, París 1985, donde se aborda todo el debate histórico sobre contrato y sacramento.

pabilidad del bautizado de que se trate, no puede motivar que se pierda el derecho al matrimonio, pues este se halla inscrito en la creación. Por otra parte, todos los sacramentos son sacramentos de la fe. ¿Y puede forzarse o empujarse a unos novios que reconocen, ambos, no tener fe o haber dejado de tenerla, a un sacramento cuyas exigencias son particularmente estrictas? ¿Por qué negarles a dos bautizados lo que sí se acepta para uno solo? ¿No puede la Iglesia reconocer como legítimo el matrimonio civil de dos bautizados? Ante estos casos muchos párrocos aconsejan actualmente a las parejas que se limiten al matrimonio civil, tanto por honradez como por coherencia. Les parece mal, en efecto, que unos jóvenes se casen «por la Iglesia» sólo por presiones o para cumplir con una tradición familiar. Es, por lo demás, muy positivo que los jóvenes valoren el compromiso del matrimonio civil. En el plano pastoral no puede pensarse sino que tienen razón, y, sin embargo, están en contradicción con la doctrina afirmada. Es una situación lesiva. En una sola ocasión el cardenal Ratzinger se refirió, en calidad de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a este delicado problema. Pero no parece que se le haya prestado atención continuada. Podemos confiar en que una nueva reflexión sobre el asunto sepa llegar a la conclusión de que hay una diferencia entre los bautizados descreídos y los creyentes para quienes la identidad entre contrato y matrimonio sigue teniendo pleno valor. El reconocimiento de un matrimonio legítimo y válido pero no sacramental podría permitir una pedagogía encaminada a que ambos esposos se acerquen a la fe y al matrimonio sacramental²⁸. Aceptar el

matrimonio civil entre bautizados tendría, además, consecuencias de cara a los matrimonios sucesivos de las celebridades mediáticas que, después, de haber contraído varias uniones civiles, se atreven a presentarse ante la Iglesia para recibir el matrimonio sacramental.

5. El caso doloroso de los divorciados que se vuelven a casar

Se sabe bien que, por concebir el matrimonio como vínculo indisoluble, la Iglesia católica restringe el acceso a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía a los divorciados que han vuelto a contraer matrimonio civil. Se trata de una práctica muy antigua. Hemos visto que el acceso a la comunión eucarística suponía dar por sentado que el matrimonio era sacramental, independientemente de cómo se hubiese celebrado. El impacto de un divorcio o un repudio sobre la comunidad era intenso y resultaba intolerable. Incluso en la actualidad el nuevo matrimonio coloca a los contrayentes en situación de contradicción, objetivamente pecadora, entre la ley y la Iglesia. Y la situación no cambia con el paso del tiempo. Por otra parte, los divorciados que han vuelto a casarse se someten a la ley antigua de la penitencia perpetua, en tanto su situación no se regularice, a menos que acepten vivir como si fuesen hermanos. No están canónicamente excomulgados, pero sí sacramentalmente. Con todo, se les anima a practicar todas las exigencias de la fe que les siguen

²⁸ En algunas regiones de África la Iglesia católica se enfrenta a otro aspecto del mismo problema, a causa de la extensión del matrimonio consuetudinario. Los cristianos suelen someterse a la costumbre de su etnia, que autoriza la vida en común antes de que el matrimonio alcance la consideración de hecho definitivo. Por ese motivo, al que con frecuencia vienen a unirse otros, económicos o familiares, la pareja no acude

a la Iglesia para casarse hasta que no ha transcurrido un tiempo, que puede ser bastante largo, lo que les ocasiona la privación de los sacramentos. Añádanse a ello los casos de bautizados que no están aún dispuestos a asumir todas las exigencias cristianas del matrimonio.

siendo accesibles y a participar como mejor puedan en la vida de la Iglesia.

Esta situación la viven cada vez con mayor dolor los católicos divorciados que, aun habiéndose vuelto a casar, son profundamente creyentes y aspiran a mantener una vida sacramental. Varias veces se ha abordado este asunto desde nuevas perspectivas, pero la disciplina de la Iglesia no ha cambiado. La puerta para conciliar la exigencia de la indisolubilidad del matrimonio que hay que mantener, por un lado, con, por otro, la misericordia pastoral, que tan magnánima se muestra en otros terrenos, aún no se ha abierto. Algo que en las Iglesias ortodoxas sí se ha conseguido, al menos en algunos casos, como sabemos.

Hay quienes abogan no por la abolición del principio, cuya validez no se discute, sino por que este se aplique de una manera más flexible. De entrada, ocurre que, desde una apreciación exterior, todos los casos son iguales, cuando, en realidad, para quienes han podido oír determinadas confidencias, es evidente que las situaciones concretas son muy variadas. Pensemos en casos dispares: por ejemplo, el planteado por el enlace juvenil que hace tiempo que dejó de mantenerse, pero cuya nulidad no llegó a reconocerse; o en el del cónyuge traicionado porque su pareja entabla una relación adúltera, o bien que es abandonado considerándose inocente; o en el del descubrimiento de una incompatibilidad de caracteres insuperable. Pero también está el esposo o la esposa que, tras el fracaso de su matrimonio, se sienten incapaces de vivir solos, sin mujer o sin marido, y consideran que un nuevo matrimonio es infinitamente más moral que el nomadismo sexual. Y aún podríamos enumerar otras muchas razones. Todos estos casos no pueden asimilarse al del cónyuge adúltero o que ha abandonado a su pareja.

El factor tiempo altera igualmente la situación. Cualquiera que haya sido la culpa inicial en la ruptura del primer matrimonio, ¿es necesario considerar que sigue siendo la misma al cabo de veinte o treinta años, cuando la nueva pareja ha dado muestras de estabilidad y fidelidad, cuando ha sabido educar a sus hijos, para quienes la vida en común de sus padres representa un bien? No puede considerarse que todo esté como al principio. ¿Es descabellado pensar que, pasado cierto tiempo, la Iglesia podría estimar que la penitencia de tener restringido el acceso a los sacramentos ha sido suficiente?

En la actualidad estos casos no pueden tratarse más que a fuero interno, es decir, en el diálogo confidencial entre la persona que sufre dicha situación y el párroco o el obispo. La responsabilidad y los méritos subjetivos de cada cual pueden ser considerados en ese ámbito privado. Reconozcamos que toda ley conoce excepciones. Es de lamentar que ningún discurso pastoral autorizado pueda asegurar una regulación suficiente de tales discernimientos secretos. Más aún, teniendo en cuenta que las personas afectadas quedan a la merced de la actitud más abierta o más rigurosa del clérigo con que topen. No es una situación sana y puede acabar en injusticia. Confiamos en que no se haya dicho la última palabra sobre este doloroso asunto.

El cristianismo se basa en el vínculo entre lo carnal y lo espiritual. El matrimonio, por su parte, establece el vínculo entre la creación de la que provenimos y la salvación. Que el matrimonio cristiano sea un sacramento es consecuencia directa del misterio de la Encarnación. Ya san Ireneo decía que si la carne del hombre, que es nuestra condición concreta y frágil, así

como el lugar de todas nuestras relaciones, no debiera resucitar a la vida eterna, el Hijo de Dios no se habría hecho «carne», según la fórmula del Prólogo del evangelio de san Juan. Por su parte, Tertuliano argumentaba que nuestra carne humana se había hecho, en virtud de la Encarnación, «prójima» de Dios, y que, si Dios nos ha mandado amar a nuestro prójimo, Él no puede desobedecer su propio mandamiento. Cristo, que asumió nuestra carne, quiso santificar la realidad profundamente humana del matrimonio, que requiere la carne, que humaniza la carne y carga sobre ella el amor humano, a un tiempo carnal y espiritual. Si la familia es una Iglesia en miniatura, la Iglesia, a su vez, es una gran familia que trata de desarrollar el amor en todos sus miembros. No debemos, por otro lado, olvidar que la Encarnación llevó a Cristo a la cruz. También el matrimonio puede desembocar en esta, habida cuenta del riesgo que comporta. Ahora bien, ¿no es el riesgo parte de la grandeza de la libertad humana?

CONCLUSIÓN

El septenario sacramental

Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI proponía un recorrido por las enseñanzas de los tres artículos del credo cristiano (la profesión de fe trinitaria). Esta *Invitación a creer* ha ofrecido, de manera análoga, un recorrido por los siete sacramentos cristianos. La continuidad entre uno y otro asunto es evidente. De ahí que el padre Yves Congar, teólogo jesuita fusilado en 1944, por haberlo encontrado en el maquis del Vercors, de la Resistencia francesa, caracterizara los sacramentos como «dogma vivido». El credo es la fe profesada, y los sacramentos, la fe vivida; la fe que, sin olvidar el dominio esencial de la palabra, pasa al dominio del actuar; la fe que toma cuerpo de manera concreta; la fe que se compromete en la vida.

El organismo de los siete sacramentos podría tal vez, en una primera visión superficial, asemejarse a una bella panoplia que ofreciera todas las posibilidades para un mundo religioso donde el rito fuese el rey. Pero al comienzo del presente libro ya me referí a las diversas objeciones que ante una tal concepción pueden formularse. Y es que dicho organismo a lo que nos ayuda, muy en contraste con la anterior idea, es a abandonar el rito que sólo funciona como rito, el rito que sólo aspira a su realización. Si así se viven, los sacramentos se convierten en una caricatura de sí mismos.

Los sacramentos, que se sitúan en la frontera entre la palabra y el gesto, dan por supuesta la fe del candidato y le otorgan en aval la capacidad para emprender un comportamiento evangélico, y, al otorgársela, de algún modo se la exigen. Los sacramentos no son una coartada que permita eludir el compromiso del cristiano a servir a los hermanos y a Dios. Son, en lugar de ello, el alimento necesario para llevar a cabo ese mismo servicio. Al cristiano se le invita, pues, a llevar una vida eucarística.

Estos siete ritos esenciales, constitutivos de la Iglesia, son siete dones permanentes del Dios trinitario a los hombres. El número siete representa simbólicamente una totalidad. San Juan de la Cruz decía que Dios nos lo ha dado todo en su Hijo Jesús, Verbo encarnado. Pues bien, Dios ha hecho permanente ese mismo don «crístico» en la Iglesia a través de los sacramentos.

Cuando volvió al Padre, Cristo nos dejó dos viáticos para vivir de él hasta el fin de los tiempos: el viático del Evangelio, del que dan fe las santas Escrituras y que el credo recapitula, y el viático de los sacramentos, instrumentos del don de su vida, dones del Padre que se cumplen en la potencia del Espíritu Santo. Los siete forman un instrumento único, puesto que todos tienen su origen en el mismo y único Cristo, verdadero sacramento de Dios; aunque son también instrumentos múltiples, pues se incorporan a nuestra existencia en las diversas necesidades de esta y en el núcleo mismo de nuestras experiencias vitales. Puede establecerse una comparación entre el establecimiento del canon de las Escrituras y el «canon» de los siete sacramentos. Tales son los dos testamentos de Cristo, si bien el segundo, el de los sacramentos, por más que la Iglesia lo vivió desde un principio, sólo llegó a formalizarse mucho después. Recordemos que el concilio Vaticano II destacó la

analogía entre el pan de la Palabra y el pan del sacramento a eucarístico.

Los sacramentos son testigos del sentido de nuestras vidas. Recibir un sacramento equivale a dar fe, en acto, de que Cristo, venido una vez por todas a nuestro mundo para vivir y morir en él, sigue presente en los diversos memoriales de lo que realizó. Equivale a dar fe de que nuestra vida toma sentido a la luz de las revelaciones de Cristo sobre lo que Dios quiere de nosotros y lo que el propio Cristo hizo por nosotros. Y los sacramentos nos conducen de una vez por todas a lo cotidiano. De nosotros depende el que llevemos una vida bautismal, confirmada por el Espíritu, reconciliada, aliviada en la prueba, vivida en el amor y al servicio de la humanidad en el matrimonio o bien al servicio de la Iglesia por el sacramento del orden.

Tarea de la Iglesia, es decir, de todos los miembros del pueblo de Dios, es hacerlos de nuevo deseables y permitir que nuestro mundo entienda que los siete sacramentos son como otros tantos abrazos que recibimos de Cristo, la expresión por excelencia de la ternura de Dios.

Glosario de los términos más técnicos

(El presente glosario incluye solamente términos relativos a la doctrina de los sacramentos y a la vida cultural de la Iglesia. Para otros términos, cf Creer, al cual remitiré, en algunas ocasiones, para palabras ya explicadas allí).

Absolución: Fórmula litúrgica por la cual el sacerdote concede a quien se confiesa el perdón de la Iglesia y de Dios; la fórmula (cf anteriormente p. 284) se compone de una plegaria dirigida a la Trinidad seguida de una declaración de perdón. Mientras la pronuncia, el sacerdote impone la mano derecha sobre el penitente.

Ácimo: Pan sin fermentar utilizado en la Pascua judía; la Iglesia católica latina emplea el pan ácimo para celebrar la eucaristía.

Ágape: Palabra de origen griego que significa el amor entendido como don, generosidad e indulgencia (para distinguirlo del *eros*, que denotaba el amor como deseo) y designa un banquete fraterno en el seno de una comunidad; banquete que tiene una dimensión religiosa y puede incluir elementos de celebración.

Alianza: Cf *Creer*, 633-634.

Anáfora: Literalmente, «lo que lleva hacia arriba», sirve para expresar la actitud de ofrenda a Dios; en la liturgia la anáfora

o el canon (cf esta palabra) designan el conjunto de la plegaria eucarística, desde el prefacio hasta el padrenuestro.

Anamnesis: Término griego que significa «memorial» (cf esta palabra); en el relato evangélico Jesús dice en la santa Cena, literalmente: «Haced esto en *anamnesis* mía»; en la liturgia, por otra parte, se entiende por anamnesis no la aclamación de los fieles que sigue a la consagración, sino la plegaria que viene inmediatamente después y en la que se dice: «Al celebrar este memorial de la muerte gloriosa de Jesucristo, tu hijo, nuestro Señor; de su santa resurrección del lugar de los muertos y de su admirable ascensión a los cielos...».

Arcano: Disciplina del secreto practicada en la Iglesia antigua e impedía comunicarles a quienes aún no habían recibido el bautismo el contenido de los misterios cristianos, es decir, los sacramentos; el credo sólo se revelaba durante la última fase del catecumenado y la catequesis sobre los sacramentos no se impartía sino en la semana de Pascua, una vez administrados los sacramentos de la iniciación.

Arrepentimiento: La actitud de contrición ante el mal cometido; en la actualidad se va prestando mayor atención a la dimensión colectiva del arrepentimiento, cuando se trata de la conducta de un grupo social, de una corporación o de una Iglesia.

Atrición: Contrición imperfecta, ya que está motivada más por un miedo egoísta que por el amor a Dios.

Bautismo de deseo: El catecúmeno que se prepara para el bautismo está ya habitado por el deseo de recibirlo; si muriese antes de la celebración, habría recibido ya el bautismo y el don de la gracia en virtud de su deseo.

Bautismo de niños (o «*paidobautismo*»): Tradición eclesial que consiste en bautizar a los niños al poco tiempo de haber nacido o antes de alcanzar la edad de la razón; es firmemente

rechazado por las Iglesias bautistas, que sólo conciben el bautismo como compromiso responsable del fiel.

Bautismo de sangre: En la Iglesia antigua se consideraba que quien había muerto por la fe, durante una persecución, antes de ser bautizado, había recibido el bautismo de la sangre.

Canon (plegaria eucarística): Oración que va desde el prefacio hasta el padrenuestro y cuya regla (*canon* en griego) la ha fijado la Iglesia; el término se emplea sobre todo para designar la primera plegaria eucarística en la liturgia actual, llamada «canon romano».

Canon de las Escrituras: Cf *Creer*, 635.

Canónico: Cf «derecho canónico».

Carácter sacramental: Los tres sacramentos que no se repiten, a saber, el bautismo, la confirmación y el orden, imprimen en quien los recibe una marca espiritual permanente e independiente de la disposición del sujeto; la imagen bíblica es la del *sello* (*sphragis*) imborrable; en consecuencia, estos sacramentos pueden ser válidos, dado que el acto de Cristo se ha realizado, aun sin ser fructuoso, es decir, sin que llegue a conceder la gracia. Estos sacramentos no se repiten, pues, pero recobran su eficacia de gracia cuando el sujeto halla la necesaria disposición.

Carisma: Término de origen griego que expresa la posesión, por una persona o por un grupo, de un don particular para realizar una actividad determinada; una persona, así, puede tener o carecer del don de hablar en público; en el Nuevo Testamento, el término expresa la diversidad de dones del Espíritu Santo a los miembros de las comunidades cristianas, en el ámbito de los diferentes servicios que había que procurar.

Catarsis: Etimológicamente, purificación o alivio, se aplica a todo proceso de liberación a raíz de una prueba, un duelo

o un trauma de cualquier tipo que afecten profundamente a la personalidad.

Catecumenado: Como «catequesis», término griego que significa «enseñanza oral» y hace referencia al tiempo de preparación para el bautismo, durante el cual los *catecúmenos* adultos reciben instrucción en la fe; olvidado durante mucho tiempo, el catecumenado vuelve a tomar bríos en la actualidad.

Catequesis: Como «catecumenado», término griego que significa «enseñanza oral» y denota el adoctrinamiento en la fe cristiana antes y después del bautismo. El término «catecismo», que tiene el mismo origen, designa, desde el s. XVI, los libros que condensan dicha enseñanza, tanto para niños como para adultos.

Cena: Cf «santa Cena».

Cisma: La ruptura de comunión entre Iglesias; el cisma entre Oriente y Occidente tuvo lugar en el momento en que se produjeron las excomuniones mutuas, en 1054; se conoce como Gran Cisma de Occidente (1378-1417) la división de la Iglesia latina en el período durante el cual hubo dos o tres papas que se disputaban la autoridad pontifical entre Roma y Avignon; este cisma fue, sin embargo, superado, mientras que la Reforma protestante, en el s. XVI, condujo a una nueva separación en el seno de la Iglesia de Occidente, que sí ha perdurado.

Clérigo: Deriva del griego *kleros*, que hace referencia al lote o porción que se echaba a suertes, y podía ser un bien material, un cargo o un estatuto; de hecho, todos los cristianos, miembros de la Iglesia por el bautismo, son herederos, de pleno derecho, de los bienes de la salvación, todos constituyen un «sacerdocio real», es decir, una «nación santa»; pero el término fue especializándose en la Iglesia para designar a sus

responsables, y acabó así formando un binomio con «laico» para expresar la relación que existe entre aquellos que han recibido una consagración ministerial y los bautizados.

Clero: Término que designa al conjunto de los ministros de la Iglesia. En otro tiempo se accedía al clero al recibir la tonsura; en la actualidad el término cubre a todos los ministros sagrados, desde el obispo al diácono; el clero diocesano recibe la denominación de «clero secular», mientras el conjunto de los sacerdotes que pertenecen a órdenes religiosas se conoce como «clero regular».

Concelebración: En una celebración de la eucaristía en la que participan, como ministros, varios presbíteros (u obispos); manifiesta de manera particular la unidad y la comunión entre los miembros del presbiterio; todos los concelebrantes pronuncian al unísono y en voz alta una parte importante de la plegaria eucarística; la concelebración acompaña a la ordenación de obispos y presbíteros, así como a la unción de los enfermos entre los orientales.

Confesión de los pecados: Acto del sacramento de la reconciliación por el cual el fiel declara ante el sacerdote sus pecados pidiéndole la absolución; los demás actos que realiza el penitente son la contrición y la satisfacción (véanse ambos términos); el confesor ha de guardar en secreto absoluto todo lo que ha oído en confesión.

Contrición: Por contrición (del latín *conterere*, que abarca la noción de triturar) se entiende el arrepentimiento, por parte del penitente, de los pecados cometidos; la contrición «perfecta» es la motivada por el amor de Dios y del prójimo; cf «atrición».

Contricionismo: Opinión teológica según la cual, para recibir el perdón de Dios, es indispensable la contrición perfecta; esta doctrina fue rechazada por el concilio de Trento.

En el s. XVII estaba en tal efervescencia la querella entre diversos matices de contricionismo y atricionismo que el papa Alejandro VII se vio obligado a prohibir a los teólogos que se condenaran mutuamente por sus desacuerdos al respecto.

Crisma (santo): El santo crisma es aceite de oliva perfumado con bálsamo o perfume (*myron* en griego), en señal de alegría; lo consagra el obispo en la llamada misa crismal, que se celebra en Semana Santa, y sirve para la confirmación, la ordenación de obispos, así como para la consagración de altares, iglesias y vasos sagrados (cáliz, patena y copón).

Culto: Término genérico que designa todo acto comunitario de celebración. Un culto puede ser litúrgico, es decir, oficialmente regulado por la Iglesia, o bien una devoción que adopta las formas más diversas; el término es mucho menos frecuente en la Iglesia católica que en las Iglesias de la Reforma, que suelen llamar a la celebración dominical «culto de santa Cena».

Derecho canónico: El *Código de derecho canónico* es el conjunto legislativo que está en vigor en la Iglesia; el primer código moderno, que ensamblaba en un todo las múltiples normativas que se habían ido acumulando a lo largo de la historia, data de 1917; fue refundido en 1983, en la estela del concilio Vaticano II; el libro IV del vigente código incluye una sección en la que se trata cada uno de los sacramentos, así como los demás actos del culto divino; se precisan los requisitos de cada celebración, se determina quién es el ministro y quién es el sujeto en cada caso, y se añaden disposiciones particulares propias de los distintos sacramentos.

Diácono, diaconado: Es el tercer grado del sacramento del orden; aunque los diáconos no constituyen un colegio, a diferencia de los presbíteros y los obispos, se habla de

«diaconado» en referencia al conjunto de los diáconos y sus oficios.

Dirimente: Impedimento del matrimonio que hace inválida la celebración; ante ciertos impedimentos dirimentes no se puede jamás obtener dispensa, como es el caso de la consanguinidad directa entre hermano y hermana.

Doxología: Del griego, «palabras de glorificación», designa la fórmula de conclusión de una plegaria dirigida al Padre y en la que se menciona a las tres personas de la Trinidad; un ejemplo condensado lo constituye la fórmula «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»; la plegaria eucarística concluye asimismo con una doxología solemne: «Por Cristo, con Él y en Él, a ti Dios Padre omnipotente...».

Economía: Por analogía con la administración de una casa o de una ciudad, que incluye diversas disposiciones y procedimientos, los Padres de la Iglesia llamaban «economía» a los distintos acontecimientos por los que se ha ido realizando el designio divino de nuestra salvación (por ejemplo, las alianzas con Noé, Abrahán y Moisés), y que tiene su punto culminante en la Encarnación del Hijo de Dios; el término se ha usado tanto en plural, pues las disposiciones de Dios de cara a nuestra salvación son numerosas, como en singular, para resaltar la unidad profunda del designio divino recapitulado en la persona de Jesús. En un sentido muy diferente, las Iglesias ortodoxas hablan de «economía» para referirse a la concesión que, en ciertos casos, hace válidos actos sacramentales que normalmente no se consideraría como tales.

Ecumenismo: Cf *Creer*, 638.

Epiclesis: Es la invocación dirigida al Padre para que envíe a su Espíritu en la celebración de los sacramentos, ya sea sobre los dones que van a servir a ese fin, ya sobre el fiel o los fieles que los van a recibir. La eucaristía comprende dos epiclesis,

una antes de la consagración, sobre el pan y el vino, y otra, después de ella, sobre la asamblea, para que el Espíritu Santo haga de ella el Cuerpo de Cristo.

Especies eucarísticas: Así se llama a las oblaciones (véase esta palabra) después de la epiclesis y la consagración, para no seguir llamando pan y vino a lo que la fe reconoce como cuerpo y sangre de Cristo.

Etiología: Del griego *aitia*, que significa causa, se aplica a todo discurso explicativo de una situación a partir de sus causas; por ejemplo, un mito etiológico nos explica por qué nuestro mundo, a pesar de ser bueno, está marcado por el mal.

Eucaristía: Del griego, «reconocimiento y acción de gracias», designa a la celebración del sacramento instituido por Jesús en la Última Cena; el otro término equivalente, pero más frecuente, es «misa».

Ex opere operato: Expresión latina, literalmente, «por el mismo acto de haberlo hecho», que en la Edad media resumía la doctrina según la cual un sacramento válido, celebrado con la intención de hacer lo que la Iglesia hace, es un acto del propio Cristo, cuyo valor no depende del ministro que realice el gesto correspondiente. Ese don gratuito de Cristo por supuesto no dispensa al sujeto a quien se administra el sacramento de recibirlo con la disposición de fe y caridad requeridas; en el caso de que dicha disposición no sea respuesta a la iniciativa de Cristo, el sacramento podrá ser válido, pero no fructífero. En el s. XVI la expresión se convierte en motivo de discordia entre católicos y protestantes, porque estos reprochaban a los primeros el sustentar y enseñar una concepción mágica de los sacramentos; nada de eso hay, siempre que se comprenda adecuadamente la fecundidad de gracia de los sacramentos.

Extremaunción: Término tradicional para designar el sacramento que en nuestros días suele conocerse como «unción de los enfermos».

Gnosis, gnósticos: Cf *Creer*, 640. Por gnosis se entiende la actitud religiosa que aspira a conseguir la salvación por medio del conocimiento (en griego, *gnosis* significa «conocimiento»).

Gracia: Cf *Creer*, 640. Con la gracia santificante, que es el fruto normal de todos los sacramentos, la Trinidad habita en nuestra alma, concretándose con arreglo a la situación original a la que responde cada uno de ellos.

Gregoriana (reforma): Reforma de la Iglesia de Occidente que impulsó el papa Gregorio VII (1073-1085) para liberarla de las influencias conflictivas de los príncipes temporales; muy necesaria en principio, condujo a la Iglesia de Occidente a una primera centralización papal.

Habitudinario: En el marco del sacramento de la reconciliación, el penitente que cae constantemente en el mismo pecado.

Icono: El étimo griego significa «imagen»; en un sentido más restringido, designa las imágenes santas de la liturgia oriental, que responden a un código espiritual y técnico muy preciso.

Impedimento del matrimonio: Al igual que el derecho civil, el canónico habla de impedimentos del matrimonio. Los *dirimentes* incapacitan a los interesados para contraer matrimonio; en general, se trata de motivos morales elementales: crimen, impotencia permanente, raptó, algunos casos de consaguinidad o afinidad, honestidad pública, parentesco legal (por adopción), etc.; para algunos de dichos impedimentos no hay dispensa posible. En cuanto a los impedimentos meramente *prohibitorios*, como la religión mixta (entre dos bautizados que pertenecen a confesiones

cristianas diferentes) o la disparidad de culto (matrimonio entre una persona católica y otra no bautizada que pertenece a otra religión), pueden recibir la dispensa del obispo.

Imposición de manos: Gesto litúrgico que expresa la invocación del don del Espíritu sobre el sujeto de un sacramento; de por sí polivalente, su sentido lo concretan las palabras que lo acompañan; está presente en la celebración de varios sacramentos bajo formas diversas.

Indulgencia: En su origen, en tiempos de la penitencia pública, una indulgencia era una rebaja o incluso una remisión de la pena penitencial impuesta al pecador en días, meses o años; más tarde pasó a ser la conmutación de una pena larga por otra más corta pero más severa, o bien por una limosna; esta última posibilidad fue la que dio origen al tráfico que, en torno a las indulgencias, se desarrolló en la Edad media y fue uno de los motivos por los que Lutero llamó a la Reforma. En la actualidad, la indulgencia es una intercesión que la Iglesia ofrece en determinadas circunstancias (jubileo, año santo) con el fin de liberarnos de las consecuencias negativas de nuestras faltas. La indulgencia requiere en el sujeto las disposiciones espirituales de fe, esperanza y caridad.

Jerarquía: Etimológicamente, «gobierno sagrado»; el papa, los obispos, los presbíteros y los diáconos constituyen las escalas de la jerarquía cristiana tanto en los tiempos antiguos como en la Iglesia católica de nuestros días. Por su parte, las Iglesias ortodoxas y anglicanas reconocen siempre la jerarquía de obispos, presbíteros y diáconos.

Jurisdicción: Autoridad recibida conforme a derecho para realizar determinados actos y gobernar a los fieles; la jurisdicción es una de las tres autoridades o poderes concedidos a obispos y presbíteros en grados diversos; está muy cerca de la jurisdicción civil, si bien su objeto es puramente espiritual.

Justificación: Acto gratuito de Dios, quien toma la iniciativa de reconocer al hombre pecador como justo al concederle su gracia; el ser humano recibe esta justificación por la fe y sin ningún mérito previo, de modo que sus buenas obras son la consecuencia y no la causa de la justificación. (Cf *Creer*, 642).

Laico: Etimológicamente el laico (*laikos* en griego) es el miembro del pueblo (*laos*), pero, desde los orígenes del cristianismo, el término se emplea para designar a los fieles cristianos bautizados que no son ni ministros de la Iglesia ni religiosos; el laico está consagrado a Dios por su bautismo, pero, al mismo tiempo, es quien vive su profesión cristiana en el marco de los asuntos del mundo.

Levita: En el Antiguo Testamento, los miembros de la tribu de Leví o levitas estaban consagrados al servicio del Templo.

Liturgia: El término, cuyo étimo griego significa «servicio público», pasó a designar las celebraciones oficiales del culto de la Iglesia.

Memorial: Término aplicado de manera privilegiada a la eucaristía, que se celebra en *memoria*, en *recuerdo* de la muerte y resurrección de Cristo; el memorial (cf «anamnesis») es mucho más que un recuerdo subjetivo; cuando el sacerdote de la Iglesia celebra la eucaristía en memoria del Señor y atendiendo a su mandato, Cristo hace presente, de manera sacramental, el acontecimiento pasado.

Mérito: Toda buena obra realizada por el ser humano justificado por la gracia va acompañada de mérito, que es siempre consecuencia, y no causa, de la gracia. «Al coronar nuestros méritos, Dios corona sus propios dones», decía san Agustín.

Misa: No es, desde luego, «misa» el término original para designar la celebración eucarística en la Iglesia latina. Su étimo,

missa, tenía inicialmente el valor de despedir al pueblo o a la comunidad al término de cada celebración; tal es la idea de la famosa fórmula «*Ite missa est* (podéis marcharos, la misa está dicha)», y, dado que se empleaba sobre todo al final de la celebración, el término «misa» llegó a designarla desde comienzos del s. VI; su sentido es, pues, bastante pobre, algo de lo que ya eran conscientes los Padres de la Iglesia, y a eso se debe el que en la actualidad se prefiera hablar de «eucaristía», sin que este haya llegado a desplazar al término «misa». Son de observar, en la sociedad contemporánea, usos como el de «misa del fútbol», donde el término sirve para calificar reuniones masivas y festivas.

Ministerio: Término genérico que traduce el griego *diakonia*, el cual significa «servicio». Se distinguen, en la actualidad, los siguientes sentidos: 1) el ministerio universal de toda la Iglesia al servicio de la fe, de la justicia y de la caridad en el mundo; 2) el ministerio ordenado del episcopado; el presbiterado y el diaconato, y 3) el ministerio bautismal que todo fiel laico puede ejercer sobre el fundamento del sacerdocio común; en nuestros días algunos laicos reciben una misión que les da parte en el ejercicio del ministerio pastoral.

Mistagogia (o mistagogía): Literalmente, «conducción hacia los misterios», del término deriva el adjetivo que aparece en «catequesis mistagógicas», que son las que afectan a los misterios o sacramentos cristianos.

Misterio: Cf *Creer*, 643.

Misterios: Término griego que designa los actos sagrados del culto; en la antigua Iglesia de Oriente cubría los sacramentos de la iniciación cristiana y las ordenaciones.

Místico: Literalmente, «propio del misterio» y, por tanto, de la relación entre Dios y el hombre. En otros tiempos este adjetivo se utilizó para los sacramentos y puede traducirse

por «sacramental»; así, la eucaristía se llamaba en la Edad media el «cuerpo místico» de Cristo, en el sentido de «cuerpo sacramental»; en la actualidad por *cuerpo místico* se entiende la realidad espiritual de la Iglesia. La mística designa también, en general, toda experiencia humana de encuentro con Dios.

Mito: Historia ficticia situada fuera de nuestras coordenadas espacio-temporales y destinada a expresar los orígenes o el fin de la existencia humana; el mito no es real en tanto que relato, pero el mensaje que transmite puede que sea verdadero. El término se utiliza para expresar lo que está más allá de nuestra experiencia histórica o natural; los primeros relatos del Génesis pueden ser, así, llamarse mitos, pues nos comunican el sentido revelado de la creación del universo, del hombre y del primer encuentro del hombre con Dios.

Neófito: El que acaba de recibir el bautismo.

Nulidad del matrimonio: Reconocimiento a posteriori de que un matrimonio normalmente celebrado era nulo e inválido a causa de algún impedimento o defecto a la sazón desconocidos; el caso más frecuente de nulidad de un matrimonio lo constituye la inmadurez afectiva de uno de los contrayentes.

Obispo: El étimo griego, *episkopos*, significa literalmente «el que ve desde arriba, el que mira por». Aunque el término aparece muy poco en el Nuevo Testamento, comienza rápidamente a emplearse para designar al responsable de una Iglesia situada en una ciudad importante. El original griego dio lugar a «obispo» en español, *évêque* en francés, *bishop* en inglés, *Bischof* en alemán, *vescovo* en italiano, etc. En francés se recurre al doblete *episcopo*, más etimológico, y *évêque*, reservando este segundo para la figura propia de la Edad media (los llamados «príncipes obispos») o de los

tiempos modernos, con lo cual se evita que el primero de los dos términos, aplicado a los obispos de la Iglesia primitiva, recoja todas esas diferentes connotaciones.

Oblación: Etimológicamente, «objeto de una ofrenda»; en la liturgia eucarística se llama oblaciones u ofrendas al pan y al vino dispuestos sobre el altar hasta el momento en que son consagrados. Se llama y se ha llamado «oblato», además, a la persona vinculada, según modalidades diversas, a órdenes religiosas o monasterios.

Óleo de los catecúmenos: Aceite que consagra el obispo en Semana Santa, durante la celebración de la misa «crismal», destinado a la unción que precede a la administración del bautismo; el rito actual se originó en la serie de unciones de purificación que otrora acompañaba, durante la cuaresma, a la preparación de los adultos para el bautismo.

Óleo de los enfermos: Aceite consagrado durante la Semana Santa por el obispo, durante la misa «crismal», destinado a la administración del sacramento de la unción de los enfermos o extremaunción.

Oración: Todo acto por el cual el creyente se vuelve hacia Dios para alabarlo, darle gracias por los dones recibidos, pedirle perdón por sus faltas y confiarle sus deseos y necesidades.

Ortodoxia: Cf *Creer*, 644.

Papa: Título dado en la Iglesia antigua a los obispos de las mayores ciudades, que progresivamente se fue reservando para el obispo de Roma. El papa es el obispo que, en calidad de vicario y sucesor de Pedro, está encargado de mantener a la Iglesia universal en la ortodoxia de la fe y la armonía de la caridad; es en este aspecto como el Vaticano II le reconoce jurisdicción universal sobre la Iglesia, lo cual no implica necesariamente que gobierne la Iglesia como de hecho lo hace actualmente en la Iglesia católica. Históricamente el

papa gobernaba la Iglesia latina como patriarca de Occidente; tras la ruptura, en 1054, entre Oriente y Occidente, el papa asumió las dos funciones para la Iglesia católica.

Penitencia: Es todo acto de reparación por el mal que se ha hecho. En la Iglesia se llama sacramento de la penitencia o de reconciliación al sacramento instituido para el perdón de los pecados cometidos después del bautismo; la penitencia es asimismo la satisfacción impuesta por el sacerdote en el curso de la confesión.

Performativo: Tipo de lenguaje en el que coinciden el decir y el hacer; así, un compromiso es un acto de lengua performativo: decir «prometo» es ya comprometerse a guardar una promesa; el «sí» por el cual los novios se comprometen en el sacramento del matrimonio corresponde al tipo de palabra performativa en el sentido de que realiza lo que significa.

Perícopa: Relato bíblico o evangélico que constituye una unidad literaria.

Poder de las llaves: En referencia a las palabras que Jesús dirigió a Pedro y luego a los discípulos: «Te daré las llaves del reino de Dios... y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos...» (Mt 16,19; 18,18), en la Iglesia se llama «poder de las llaves» a todo lo que tiene que ver con la jurisdicción. La jurisdicción del obispo y del presbítero se ejerce en el gobierno de la comunidad cristiana que se les ha confiado; es también necesaria para la celebración de dos sacramentos: la penitencia o reconciliación y el matrimonio.

Presbiterio: Así se llama al colegio de los presbíteros diocesanos que colaboran con el obispo.

Presbítero: El presbítero, literalmente «anciano», era el responsable de la comunidad vinculada a una sinagoga judía; el término pasó a las comunidades judeo-cristianas y se gene-

ralizó, en un sentido indiferenciado del que se atribuía al de «obispo»; más tarde se precisó la jerarquía relativa de obispos, presbíteros y diáconos, con lo cual el presbítero se convirtió en el «sacerdote de segundo rango». En las lenguas modernas el significado propio del término «presbítero» lo ha cubierto en gran medida el de *sacerdos* en latín, *hiereus* o *arjibiereus* en griego, términos que, en el Templo de Jerusalén, designaban a quienes se encargaban de ofrecer las víctimas animales, es decir, los «sacrificadores». Dado que en el Nuevo Testamento no hay ya sacrificios externos, los evangelistas y los apóstoles evitaron aplicar estos términos a los ministros del Evangelio, cuyas tareas eran muy diferentes; sin embargo, en torno al s. III el empeño en comparar a los ministros del Nuevo Testamento con los del Antiguo –más para resaltar sus diferencias que sus semejanzas–, llevó a recuperar los términos *hiereus* y *sacerdos* para designar primero al obispo y luego al presbítero, dado que son ellos quienes presiden la eucaristía, memorial del único sacrificio de Cristo. En la lengua actual «sacerdote» y «presbítero» funcionan en la práctica como sinónimos, y no estaría de más que la distinción entre ambos volviera a explicitarse, y quedase con ello claro que el sacerdocio de Cristo es único, y que obispos y presbíteros participan en dicho sacrificio de manera ministerial.

Presencia real: Se dice de la particular presencia de Cristo en la eucaristía. Téngase, de todos modos, en cuenta que Cristo está presente en su Iglesia bajo otras formas: en la oración de quienes se reúnen en su nombre, según su promesa, en los destinatarios de toda obra de caridad, en la Iglesia que anuncia el Evangelio y dirige al pueblo cristiano...

Reconciliación: Cf «penitencia». La expresión «sacramento de la reconciliación» recalca la nueva situación creada entre

dos partes: la que perdona, es decir, Cristo por medio del ministerio de la Iglesia, por un lado, y, por el otro, el pecador que pide perdón.

Representar, «re-presentar»: Así se expresa la relación que existe entre la eucaristía y la cruz; aquella representa a esta en el sentido de que la *hace presente*, y ello en un sentido fuerte; de ahí que a veces se recurra a la ortografía «representar».

Rito: Actividad religiosa programada y recurrente que expresa el significado de una situación humana fundamental; el rito es gratuito, carente de eficacia inmediata, pues cumple con su finalidad en sí mismo; suele consistir en la asociación entre un gesto y unas palabras; los sacramentos son los grandes ritos cristianos.

Rúbrica: Breve nota escrita en rojo (*rubor* en latín significa «rojo») en los libros litúrgicos que indica lo que el sacerdote ha de hacer al recitar una plegaria o al administrar un sacramento; las rúbricas se leen, pero no se declaran en alta voz; son muy precisas, de ahí el defecto llamado «rubricismo».

Sacerdocio común (o universal) y sacerdocio ministerial: En la nueva alianza no hay más que un solo sacerdocio, el de Cristo, «sumo sacerdote a la manera de Melquisedec» (Heb 5,10), sacerdocio en el que la Iglesia reconoce dos modos de participación; una, existencial, convierte a todo bautizado en miembro del pueblo que Dios se ha procurado (1Pe 2,9), capaz de entrar en el santuario, es decir, apto para presentarse directamente ante Dios en su oración y en la ofrenda espiritual de toda su vida (Rom 12,1); la otra corresponde al sacerdocio ministerial, en virtud del cual algunos miembros de la comunidad eclesial, elegidos para ser presbíteros u obispos, reciben el encargo de ejercer de manera visible el

ministerio de la única mediación de Cristo en sus tres aspectos, a saber, el anuncio de la Palabra, la santificación por los sacramentos y el gobierno de las comunidades.

Sacerdocio ministerial: Cf la entrada anterior.

Sacramental: Según el *Código de derecho canónico*, los sacramentales son «signos sagrados, por los que, a imitación en cierto modo de los sacramentos, se significan y se obtienen por intercesión de la Iglesia unos efectos principalmente espirituales» (can. 1.166); son, pues, gestos rituales establecidos o reconocidos por la Iglesia y realizados en la fe, pero sin ser actos de Cristo; ejemplos: la consagración de un altar o un templo, los ritos preparatorios al bautismo, el acto de profesar como religioso, la institución de ciertos ministerios no ordenados, los funerales cristianos o ciertos gestos como santiguarse con agua bendita.

Sacramento: Acto de la Iglesia instituido por Cristo para comunicar a los fieles cristianos los dones de su gracia; los sacramentos, recibidos con las disposiciones necesarias, son signos eficaces de su gracia, dado que realizan lo que significan. (Cf la definición dada en el epígrafe 5 del capítulo 1: «El sacramento es un *símbolo* en el sentido fuerte del término»).

Sacrificio: Cf *Creer*, 645.

Satisfacción: Etimológicamente, el acto de «hacer bastante» en la vía de la reparación del pecado, poniendo así de manifiesto la sinceridad del arrepentimiento; el término se utiliza en el marco del sacramento de la reconciliación, denotando la penitencia impuesta, lo cual constituye el tercer acto del penitente, tras la contrición y la confesión. El término, por otra parte, se ha usado también en referencia a la Redención, cuando Cristo, en la cruz, «satisfizo a su Padre» por los pecados de los hombres. Ello fue lamentablemente inter-

pretado en el sentido de una compensación igual al peso del pecado, que vendría exigida por una justicia vengativa; cuando en realidad sirve precisamente de expresión al amor de Cristo hacia su Padre, más fuerte que todos los pecados del mundo, en particular, los de quienes le ocasionaron la muerte.

Sagrado: Adjetivo empleado en la ciencia de las religiones para expresar todo lo que guarda relación con la divinidad; lo sagrado se opone a lo profano; propio del sentido cristiano de lo sagrado es que establece una comunicación completa entre la esfera divina y la de la existencia humana; en este sentido, para un cristiano, todo es sagrado y nada es profano.

Santa Cena: Hace referencia a la última comida de Jesús con sus discípulos, la víspera de su muerte, durante la cual instituyó la eucaristía. En las Iglesias de la Reforma, la expresión «culto de santa Cena» designa la celebración eucarística de la comunidad.

Secularización: Así se ha venido llamando al hecho de que un religioso o religiosa vuelva a la vida laica o «al siglo»; desde hace algunas décadas, sin embargo, el término ha adoptado un sentido cultural, y designa el proceso en virtud del cual nuestras sociedades han pasado de una situación en que lo religioso ocupaba un lugar importante en la vida pública a otra nueva, en que las referencias a lo religioso se han borrado en gran medida; el término es, pues, cercano al de «laicización».

Sello: El sello simboliza la marca indeleble de Cristo que deja un sacramento, y se habla, así, del sello del bautismo; el término occidental correspondiente es «carácter».

Septenario: Lista de los siete sacramentos establecida en el s. XII y retomada luego por los concilios.

Símbolo: Cf *Creer*, 646; por otra parte, el sentido del término se examina detenidamente anteriormente en pp. 29-34.

Sínodo: El término, cuyo étimo significa «reunión», designaba en la Iglesia antigua los encuentros regulares de los obispos de una provincia o región. Los concilios ecuménicos son sínodos en los que se reúnen los obispos de toda la Iglesia; en la actualidad se convoca un sínodo de obispos en Roma cada tres años, al que asisten representantes elegidos por cada conferencia episcopal. El *Código de derecho canónico* de 1983 ha reabierto la posibilidad de que se celebren sínodos diocesanos que reúnan en torno al obispo a presbíteros, diáconos y laicos, convocados por una ley electoral establecida para ello.

Sucesión apostólica: Toda la Iglesia vive en la sucesión apostólica, es decir, en la continuidad de la fe de los apóstoles. Dentro de esta sucesión global, la sucesión episcopal desempeña un papel destacado; los obispos, en efecto, son los sucesores de los apóstoles, y a ellos están vinculados por la cadena continua de titulares de la que ya habló san Ireneo de Lyon.

Transustanciación: Término técnico de la teología latina para el cambio que se produce en las ofrendas u oblaciones de la eucaristía en el momento de la epiclesis y la consagración; cambio consistente en que lo que sólo era pan y vino se convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo; no es una transformación que afecte a los elementos ni ha de entenderse en un sentido material, pues atañe a la sustancia, que no es el sustrato material, sino la razón de ser del objeto considerado (cf anteriormente, pp. 229-231). En la eucaristía la transustanciación es, pues, fruto de la acción de Cristo y del Espíritu: lo que era alimento y bebida propios de los seres humanos, se convierte, por voluntad

de Cristo y del Espíritu Santo, en alimento y bebida de la vida eterna. El pan y el vino no son más que especies sacramentales, esto es, signos; por eso se habla de la «presencia real» de Cristo en la eucaristía, presencia sacramental discernida en la fe.

Trento, concilio de: Concilio celebrado en el s. XVI (1545-1563) para definir algunos puntos de la fe católica ante la controversia planteada por la Reforma protestante, el cual desarrolló ampliamente la doctrina de los sacramentos.

Trisagio: Doxología muy empleada en las liturgias orientales, que consiste en una triple aclamación de la santidad de Dios; el *Sanctus* litúrgico comienza con un trisagio: «Santo, santo, santo es el Señor...».

Unción: Gesto sacramental que consiste en extender aceite sobre alguna parte del cuerpo como signo del don del Espíritu Santo; la unción forma parte de los ritos del bautismo, de la confirmación, de la unción de los enfermos y de las ordenaciones.

Unción de los enfermos (o extremaunción): Sacramento que consiste en una unción con aceite y se administra a fieles a quienes la enfermedad o la edad avanzada ponen en peligro de muerte.

Verbo: Término de origen latino (*verbum*) que, si bien significa «palabra», ha adoptado en las lenguas románicas, como el español, y en otras un sentido gramatical preciso, al designar al verbo que se conjuga y expresa una acción, en contraste con el sustantivo, que designa un objeto o un ser. Según la fe cristiana, el Verbo, con mayúscula, es el Hijo de Dios o Cristo. El célebre prólogo del evangelio de san Juan se refiere a la venida de Cristo a la tierra con la expresión que se tradujo al latín *Verbum caro factum est*, es decir, «el Verbo se hizo carne» o «aquel que es la Palabra se hizo carne» (Jn

1,14); Cristo estaba, por tanto, presente desde el comienzo, junto a Dios, como su Palabra eterna. En la persona de Cristo el mismo Dios nos «dirige la palabra» enviándonos a su Hijo.

Bibliografía

(Se recoge a continuación una breve lista de libros, de contenido accesible, sobre los sacramentos en general. En las notas a pie de página que acompañan al texto se encontrarán otras referencias para cada uno de los sacramentos en particular).

BORRAGÁN MATA V., *Los sacramentos, ¿qué son?, ¿cómo vivirlos?*, San Pablo, Madrid 2007.

CHAUVET L. M., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Atelier, París 1993; *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.

DENIS H., *Sacrements, sources de vie*, Cerf, París 1982.

FORTE B., *Introducción a los sacramentos*, Paulinas, Madrid 2006².

GANOCZY A., *La doctrine catholique des sacrements*, Desclée de Brouwer, París 1988; *De su plenitud todos hemos recibido: la doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona 1991.

GARCÍA PAREDES J. C. R., *Teología fundamental de los sacramentos*, San Pablo, Madrid 1998²; *Iniciación cristiana y eucaristía: teología particular de los sacramentos*, San Pablo, Madrid 1997².

GRUAU M., *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*, Métaillé, París 1999.

GRÜN A., Colección *Sacramentos*, 7 vols., San Pablo, Madrid 2003².

GRUPO DE DOMBES, *L'Esprit, l'Église et les sacrements* (1979), en *Pour la communion des Églises*, Centurion, París 1988 (trad. esp., *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, CPL, Barcelona 1996).

GUILLET J., *Entre Jésus et l'Église*, Seuil, París 1985; *De Jésus aux sacrements*, Cerf (*Cahiers Évangile*, 54), París 1986 (trad. esp., *De Jesús a los sacramentos*, Verbo Divino, Estella 1987).

JOUNEL P., *La célébration des sacrements*, Desclée de Brouwer, París 1983.

QUESNEL M., *Aux sources des sacrements*, Cerf, París 1977.

RAHNER K., *Les sacrements de l'Église*, Nouvelle Cité, Montrouge 1987.

Índice

	Págs.
Prólogo.....	5
Abreviaturas	9

CAPÍTULO I EL PORQUÉ DE LOS SACRAMENTOS

1. La práctica humana de celebrar los aniversarios.....	11
2. El rito en nuestras vidas.....	14
3. El rito y lo sagrado en las religiones.....	18
4. La conversión cristiana del rito y de lo sagrado: los sacramentos.	23
5. El sacramento es un <i>símbolo</i> en el sentido fuerte del término.	29

CAPÍTULO 2 DE JESÚS, PRIMER SACRAMENTO, A LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

I. CRISTO, PRIMER SACRAMENTO Y SOPORTE DE LOS SACRAMENTOS	35
1. Cristo, primer sacramento de Dios	38
2. Los actos de la vida de Cristo, sacramentos de nuestra salvación	40
3. De los gestos de Jesús a los sacramentos de la Iglesia.....	43
4. La Iglesia es un gran sacramento, el sacramento de Cristo....	44
5. El papel del Espíritu Santo.....	47
Conclusión: los sacramentos, «vínculo carnal con Dios»	48

Págs.

II. LOS SACRAMENTOS HACEN A LA IGLESIA Y LA IGLESIA	
HACE LOS SACRAMENTOS	49
A. Los sacramentos hacen la Iglesia.....	50
1. Breve historia del término y número de los sacramentos.	50
2. ¿En qué sentido decimos que Jesús instituyó los sacramentos?	57
3. ¿Cómo comprender la eficacia de los sacramentos?.....	61
4. ¿Qué es el carácter sacramental?	66
B. La Iglesia hace los sacramentos	67
1. La Iglesia, responsable de la liturgia	68
2. La Iglesia, responsable de la administración de los sacramentos	75

CAPÍTULO 3 EL BAUTISMO, FUNDAMENTO DE LA IDENTIDAD CRISTIANA

I. EN EL ORIGEN DEL BAUTISMO, EL SIMBOLISMO DEL AGUA..	83
1. Las aguas de la vida y las aguas de la muerte.....	83
2. La transición cristiana de la cosmología a la historia.....	86
3. El agua, el Espíritu y la Iglesia	88
II. ¿CUÁNDO INSTITUYÓ JESÚS EL BAUTISMO?	90
1. Jesús: del bautismo de agua al bautismo de sangre.....	91
2. La promesa del don del Espíritu	93
3. Primeras teologías del bautismo en Pablo y Juan	94
III. LA HISTORIA DEL BAUTISMO Y DE SU LITURGIA.....	96
1. La liturgia bautismal en la Iglesia antigua.....	97
2. La disciplina bautismal	101
3. ¿Cómo es que la Iglesia decidió bautizar a los niños?	105
IV. EL BAUTISMO, SACRAMENTO DE LA ALIANZA	111
1. El Dios trinitario viene al hombre.....	112

Págs.

2. La respuesta y el compromiso del creyente.....	116
3. ¿Es el bautismo necesario para la salvación?.....	118
V. La pastoral del bautismo y el bautismo de los niños en la actualidad	121

CAPÍTULO 4 LA CONFIRMACIÓN, DON DEL ESPÍRITU Y PLENITUD DEL BAUTISMO

1. El simbolismo de los ritos.....	129
2. El fundamento de la confirmación en el Nuevo Testamento ..	132
3. ¿Es la confirmación un sacramento distinto del bautismo?.....	135
4. De una dificultad pastoral a teologías diferentes.....	138
5. Teología y pastoral de la confirmación en Occidente hasta el s. XX	141

CAPÍTULO 5 LA EUCARISTÍA, CUMBRE DE LOS SACRAMENTOS: I. INSTITUCIÓN E HISTORIA

I. LA COMIDA Y SU SIMBOLISMO EN LA CONDICIÓN HUMANA	150
1. La comida y el hombre	151
2. Comidas religiosas en la celebración de la pascua judía.....	153
II. DE LAS COMIDAS CON JESÚS A LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA	155
1. La importancia de las comidas en los evangelios.....	155
2. La última comida: institución de la eucaristía.....	157
3. Mateo y Marcos: la última comida del Señor	159
4. Lucas y Pablo: la comida institucional	164
5. Particularidades de la institución en Lucas	168

Págs.

6. Comparación final entre los dos polos: Marcos y Pablo..... 169
7. La eucaristía, presente por doquier en todo el Nuevo Testamento..... 170

III. LA VIDA EUCARÍSTICA DE LA IGLESIA EN EL PRIMER

- MILENIO..... 172
1. A finales del s. I: la *Doctrina de los apóstoles* o *Didajé*..... 174
2. A mediados del s. II: san Justino describe la celebración eucarística..... 180
3. A finales del s. II, el testimonio de fe de san Ireneo de Lyon 184
4. En el s. IV san Cirilo de Jerusalén expone el sentido de la eucaristía..... 187
5. En el s. V, san Agustín y la Iglesia como cuerpo de Cristo..... 189
6. San Agustín y la eucaristía como sacrificio..... 192

IV. LA TRADICIÓN LITÚRGICA 194

1. Esbozo histórico de las liturgias eucarísticas..... 195
2. Estructura de la plegaria eucarística..... 199

CAPÍTULO 6

LA EUCARISTÍA, CUMBRE DE LOS SACRAMENTOS:

2. MEMORIAL, SACRIFICIO Y SACRAMENTO

I. LA EUCARISTÍA, MEMORIAL SACRAMENTAL Y

- SACRIFICIAL 207
1. ¿Qué es un memorial?..... 207
2. El memorial de la primera Pascua..... 209
3. La comida del Señor, memorial de su muerte y de su resurrección..... 213

II. El vínculo entre la eucaristía y la Cruz 216

1. Dos palabras que hay que evitar para expresar el vínculo: «repetición» y «renovación»..... 216

Págs.

2. Dos palabras que hay que retener: «representar» y «actualizar» 217

III. COMPRENDER LA PRESENCIA REAL DE CRISTO

- EN LA EUCARISTÍA..... 223
1. La Edad Media y las tres formas del único cuerpo de Cristo 224
2. La crisis teológica en torno a la presencia real: Berengario de Tours 225
3. La entrada en escena de la «transubstanciación» 229
4. El concilio de Trento..... 231
5. Cómo se comprende en la actualidad la presencia..... 235

IV. LA EUCARISTÍA HACE A LA IGLESIA 239

CAPÍTULO 7

CONVERSIÓN, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN

I. DEL HECHO HUMANO DE LA RECONCILIACIÓN AL

- SACRAMENTO..... 248
1. El proceso humano del arrepentimiento..... 249
2. El perdón humano..... 255
3. De la reconciliación como línea de conducta al sacramento de Cristo 262

II. LA INSTITUCIÓN DEL SACRAMENTO DE LA

- RECONCILIACIÓN 265

III. UNA HISTORIA ACCIDENTADA Y LA CAPACIDAD DE

- ADAPTACIÓN DE LA IGLESIA 268
1. Antes de la institucionalización (s. II)..... 268
2. La institución de la penitencia pública y única (ss. III-IV).... 270
3. La evolución hacia la penitencia privada y reiterada (ss. VI-X)..... 274

Págs.

Págs.

4. La evolución de la práctica de la penitencia privada a partir del s. XII..... 277

- IV. Conclusiones de cara al futuro 280

CAPÍTULO 8 LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS, TERNURA DE DIOS HACIA LA HUMANIDAD QUE SUFRE

- I. ENFERMEDAD Y MUERTE EN LA CONDICIÓN HUMANA 288
 1. La enfermedad en la sociedad tradicional..... 289
 2. La cuestión del sentido de la vida..... 290
 3. La enfermedad en la sociedad científica y médica moderna. 292
 4. El remedio y la curación: médicos y medicinas 295
 5. La muerte invertida: de la sociedad tradicional a la sociedad moderna..... 300
 6. La simbolización ritual de la muerte 305
- II. INSTITUCIÓN DEL SACRAMENTO 308
 1. La atención de Jesús a los enfermos: el anuncio de la salvación 309
 2. El texto de referencia: la carta de Santiago, 5,14-16..... 311
- III. LAS DIVERSAS FIGURAS DEL SACRAMENTO A LO LARGO DE LA HISTORIA 315
- IV. EL SENTIDO DEL SACRAMENTO 320
 1. Un sacramento fundado en razón de la humanidad y del Evangelio..... 320
 2. Un sacramento para los enfermos y quienes están en peligro de muerte 321
 3. Modos de recibir la unción 322
 4. Recapitulación 325

CAPÍTULO 9 EL SACRAMENTO DEL ORDEN Y LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA

- I. DE LA AUTORIDAD EN LA SOCIEDAD A LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA 331
 1. Jerarquía, autoridad y poder 331
 2. Autoridad y poder en la Iglesia 334
 3. Comunidad, colegialidad y presidencia 336
 4. El fundamento último de toda autoridad y poder en la Iglesia 341
- II. UNA RELECTURA DE LOS TESTIMONIOS DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE LA INSTITUCIÓN DE LOS MINISTERIOS 344
 1. El punto de partida: de Jesús a sus discípulos 345
 2. Designaciones múltiples como consecuencia de una novedad radical 346
 3. Los ministros en la estructura de la Iglesia 349
- III. ALGUNAS CALAS HISTÓRICAS..... 356
 1. La sucesión apostólica..... 356
 2. La tríada «obispo, presbítero, diácono» 358
 3. La presidencia de la eucaristía 359
 4. El nacimiento del par «clérigos y laicos» 360
 5. La Edad media y los cambios sociales..... 363
 6. Del concilio de Trento a los tiempos modernos..... 368
 7. El s. XX y el Vaticano II 371
- IV. DIACONATO PERMANENTE Y MINISTERIOS DE LAICOS 374
 1. La especificidad del ministerio diaconal 374
 2. Ministerio bautismal y ministerio pastoral de los laicos..... 377
- V. UNA CUESTIÓN DEBATIDA: EL CELIBATO DE LOS SACERDOTES 378

Págs.

Págs.

CAPÍTULO 10 EL MATRIMONIO, INSTITUCIÓN HUMANA Y SACRAMENTO DE LA IGLESIA

I. LA CRISIS ACTUAL DEL MATRIMONIO.....	386
1. La creciente desafección del matrimonio	386
2. Acerca del matrimonio civil.....	388
3. El matrimonio «por la Iglesia»	391
4. El matrimonio, envite de humanidad.....	392
II. EL MATRIMONIO CRISTIANO, INSTITUCIÓN Y SACRAMENTO.....	399
1. El matrimonio, instituido desde la Creación	399
2. Jesús y la institución del matrimonio.....	402
3. La enseñanza de Pablo.....	403
III. LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO A LO LARGO DE LA HISTORIA.....	405
1. La celebración del matrimonio en la Iglesia antigua.....	406
2. La doctrina de san Agustín, decisiva para Occidente.....	408
3. El matrimonio como sacramento en la Edad media.....	409
4. La doctrina del matrimonio en Lutero y Calvino	410
5. El concilio de Trento.....	412
6. La forma canónica del matrimonio (el decreto llamado «Tametsi»)	414
7. El conflicto entre la Iglesia y el Estado en los tiempos modernos	416
IV. EL MATRIMONIO Y LA ALIANZA DE DIOS CON LA FAMILIA HUMANA.....	418
1. El matrimonio y la condición humana.....	418
2. El matrimonio como sacramento	419
3. Hacia futuros desarrollos	422

V. SOBRE ALGUNOS PROBLEMAS PASTORALES	423
1. La gestión de la indisolubilidad: declaraciones de nulidad	423
2. Los matrimonios «mixtos» entre cristianos de confesiones distintas	426
3. El matrimonio entre fieles de religiones diferentes.....	427
4. ¿No pueden contraer matrimonio legítimo dos bautizados?.....	429
5. El caso doloroso de los divorciados que se vuelven a casar.	431
Conclusión: El septenario sacramental	435
Glosario de los términos más técnicos.....	439
Bibliografía.....	461